



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: W poszukiwaniu dobrego życia : u filozoficznych podstaw głównych orientacji politycznego myślenia

Author: Wojciech Kaute

Citation style: Kaute Wojciech. (2012). W poszukiwaniu dobrego życia : u filozoficznych podstaw głównych orientacji politycznego myślenia. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

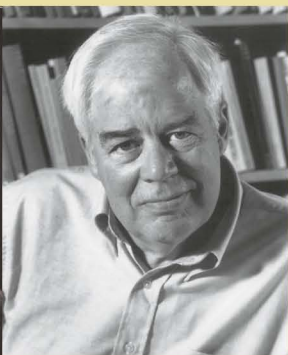
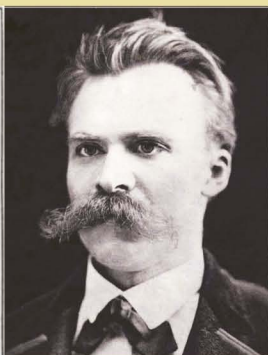
Wojciech Kaute

W poszukiwaniu
dobrego życia



U filozoficznych podstaw
głównych orientacji politycznego myślenia

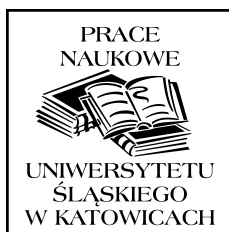
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2012



W poszukiwaniu
dobrego życia

U filozoficznych podstaw
głównych orientacji politycznego myślenia

*Profesorowi Janowi Baszkiewiczowi
w hołdzie*



NR 2962

Wojciech Kaute

W poszukiwaniu *dobrego życia*

U filozoficznych podstaw
głównych orientacji politycznego myślenia

Wydanie drugie



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2012

Redaktor serii: Nauki Polityczne
Jan Iwanek

Recenzent
Stanisław Filipowicz

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp	
„Dobre życie”. Historia idei	7
Rozdział pierwszy	
„Sokratyzm chrześcijański”.	15
Rozdział drugi	
Ja – „wilk”	41
Rozdział trzeci	
Ja – „zwierzę-właściciel”	69
Rozdział czwarty	
Próba „buntu” – Jean Jacques Rousseau	93
Rozdział piąty	
„Trzecia droga” – Immanuel Kant	121
Rozdział szósty	
„Immanentna hipostaza eschatonu” – Karol Marks	153
Rozdział siódmy	
„Bóg umarł!” Era <i>post</i>	193
Zakończenie	225
Bibliografia	243
Indeks osobowy	251
Zusammenfassung	255
Summary	259

Wstęp

„Dobre życie” Historia idei

Życie człowieka, jednostki ludzkiej to utrzymanie swej egzystencji, istnienia. To możliwość oddychania, jedzenia i mieszkania. Przeciwnieństwem życia jest unicestwienie; śmierć. Podstawę utrzymania życia przez istotę ludzką stanowi zdobycie środków temu służących. I tak dzieje się w całej przyrodzie. Człowiek wszak tym różni się od innych istot żywych, że te środki tworzy sam. Niemal bez wyjątku (pomijając bezpośrednią konsumpcję tego, co zapewnia przyroda) są to dobra natury przetworzone. Człowiek wszakże, pisze Lelewel, „nie sam jeden jest, są drudzy”¹. Jednostka ludzka nie jest izolowaną częścią bytu. Żyje wśród innych ludzi. Tak tworzy się to, co określa się mianem społeczności, wspólnoty. I tu natrafiamy na kwestię fundamentalną. Całokształt procesu przetwarzania dóbr natury — i w konsekwencji podział efektów owego procesu — nie dokonuje się nigdy *in abstracto*. W świecie człowieka, w którym obok jednostki „są drudzy”, zabiegi, mające na celu wytworzenie środków do życia, opierają się na takich czy innych zasadach. I jednostka, każda jednostka, musi się do tych zasad zastosować. Inaczej pojęcie zbiorowości, społeczności traci jakiegokolwiek sens. W początkowych słowach *Polityki* Arystotelesa czytamy: „Każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje)”². Jednak-

¹ J. Lelewel: *Historyka*. (Druk, 1850). W: Idem: *Dzieła*. T. 2 (1): *Pisma metodologiczne*. Warszawa 1964, s. 473.

² Arystoteles: *Polityka*. Przekład L. Piotrowicz. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001, I, 1, 1.

że, jak uzupełnia Arystoteles, człowiek, zakładając rodzinę i szersze wspólnoty, przyczynia się do powstania tej, która „osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności”³. Jest to państwo. „Jasną jest rzeczą – pisze – że wprowadzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa”⁴. Państwo „powstaje [...] dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”⁵. A „dobre” znaczy w tym wypadku „osiągnięcie celu [do którego się dąży] [co] jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości”⁶. Pytanie o „dobre życie” to nic innego, jak pytanie o organizację tego procesu, który Biblia określa jako czynienie przez istotę ludzką ziemi „sobie poddanej” (Rdz, 1, 28). Każdej jednostce chodzi o to, „aby życie było dobre”; dla niej. I o to chodzi każdej wspólnotie, a w szczególności tej, która ma spośród nich „najważniejsze zadanie”, która zarazem je wszystkie „obejmuje”; *polis*. Tak było w przeszłości. I tak też jest współcześnie.

Jeżeli tak jest, zadaje pytanie Arystoteles, „czy w takim razie, gdy ci sami ludzie mieszkają na tym samym miejscu, winno się to uznawać za to samo państwo, dopóki utrzymuje się ten sam szczep mieszkańców, chociaż nieustannie jedni umierają, a drudzy się rodzą – podobnie jak zwykliśmy mówić, że są te same rzeki i źródła, mimo że nieustannie pewna ilość wody przy pływa, a pewna odpływa – czy też z takiego właśnie powodu należałoby powiedzieć, że ludzie są wprowadzie ci sami, ale państwo jest inne. [Odpowiedź na to:] Jeśli państwo jest pewną wspólnotą, a mianowicie wspólnotą obywateli w ramach ustroju, to jeśli ustrój się zmieni co do rodzaju i różnić się będzie od poprzedniego, również i państwo z konieczności nie będzie, jak się zdaje, tym samym; podobnie przecież mówimy raz o chórze komicznym, drugi raz o tragicznym, choć są to często ci sami ludzie”⁷. Człowiek to człowiek. Jest, jaki jest. Człowiek w państwie wszak – to obywatel. A „obywatel – jak zauważa Arystoteles – musi być odmienny w każdym ustroju”⁸. W tym stanie rzeczy trzeba ustalić, kontynuuje swój wywód Arystoteles, kwestię następującą: „Czy cnotę dobrego człowieka należy uważać za to samo, co cnotę dzielnego obywatela, czy

³ Ibidem, I, 1, 8.

⁴ Ibidem, I, 1, 1.

⁵ Ibidem, I, 1, 8.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, III, 1, 13.

⁸ Ibidem, III, 1, 6.

też nie. [...] Otóż o obywatelu mówimy w tym znaczeniu, co np. o żeglarzu stanowiącym pewien człon zespołu. Choć między żeglarzami zachodzą różnice według tego, jakie zadania kto spełniać potrafi [...], to jednak jasną jest rzeczą, że [...] można znaleźć pewną wspólną cechę, do wszystkich się stosującą. Zadaniem ich wszystkich jest mianowicie bezpieczne prowadzenie płynącego okrętu⁹. Podejmując się rozstrzygnięcia wspomnianego zagadnienia, Arystoteles pisze: „Zadaniem [...] wszystkich [obywateli] jest dobro wspólnoty, ta zaś opiera się na pewnym ustroju państwowym. Dlatego cnota obywatela musi mieć związek z ustrojem. Jeśli więc jest więcej rodzajów ustroju, to oczywiście niepodobna, aby istniała jedna tylko cnota dzielnego obywatela w całej swojej pełni; dobrym zaś zwiemy człowieka ze względu na jedną cnotę w całej jej doskonałości. Okazuje się zatem, że można być dzielnym obywatelem, a nie posiadać cnoty, która stanowi o dzielności człowieka”¹⁰. „Do tego samego zdania można [...] dojść też na innej drodze – dodaje Arystoteles. [...] [Jest bowiem tak, iż] cnotę dzielnego obywatela muszą wszyscy posiadać [...], niemożliwą natomiast jest rzeczą, by wszyscy posiadali cnotę dobrego człowieka, chyba że [przyjmiemy, iż] do istoty doskonałego państwa powinno by należeć, by wszyscy jego obywatele byli również ludźmi dobrymi”¹¹. „Dobry obywatel” nie musi oznaczać tego samego, co „dobry człowiek”; „dobro” konkretnej *polis* – dobra „w ogóle”.

Jednostki ludzkie organizują swą egzystencję wedle takiej bądź innej wizji świata, „dobrego życia”. Są to różne wizje. Sformułowanie „wizja świata” nie budzi zastrzeżeń tylko na pierwszy rzut oka. Słowo „świat” ma bowiem wiele synonimów. I tak, można przedmiot tego pojęcia, ująć w określenia: „rzeczywistość”, „wszystko, co istnieje”, czy – krótko – „byt”. „Byt jest, a nie-bytu nie ma” – konstatuje u progu starożytności Parmenides. To, co w tej konstatacji najistotniejsze, to przekonanie, że byt „jest”. Ta teza tkwi u podstaw ludzkiego myślenia i działania. W orzeczeniu „jest” przejawia się nadzieja *homo sapiens* na istnienie Archimedesowego „punktu oparcia”; i na możliwość odkrycia tego punktu. Jest to wszakże tylko nadzieja. Trzeba bowiem mieć świadomość faktu, że powiedzieć: byt, wszystko – to nic nie powiedzieć. Takie słowo zyska sens pod warunkiem, że podmiot orzekający usytuuje się poza tym, co jest bytem, co jest wszystkim. A to nie oznacza nic innego, jak „nicość”. Poza wszystkim bowiem jest „nie-byt”, nic.

⁹ Ibidem, III, 2, 1.

¹⁰ Ibidem, III, 2, 2.

¹¹ Ibidem, III, 2, 3.

Podmiot orzekający o tym, że „byt jest”, stanowi zawsze element tego, o czym orzeka – bytu. Określenia: „świat”, „rzeczywistość”, „wszystko, co istnieje”, „byt”, nie mają w rzeczy samej desygnatu. Sformułowanie: „wizja świata” – wbrew temu, co podpowiada intuicja czy zdrowy rozsądek – nie ma racji istnienia. Jak pisze Leszek Kołakowski, „nie ma języka wszechobejmującego; ile możliwych punktów widzenia otwierających perspektywę na Byt i Nicość, tyle możliwych języków – czyli nieokreślenie wiele. [...] Niekiedy możemy przenosić się z jednego punktu widzenia do drugiego, nie tracąc z pamięci poprzedniego widoku, i w ten sposób postrzegać prawdę wielu [...] perspektyw, które sprowadzone do wspólnego jakoby języka kolidują ze sobą wzajem. Lecz częściej trzymamy się jednego punktu obserwacyjnego, do którego przywiodły nas zarówno nieodparte siły naszej cywilizacji, jak i nasze własne umysłowe preferencje, nasze pokusy i pragnienia. Wówczas to ja i mój sąsiad rzeczywiście postrzegamy co innego”¹². Każda jednostka, przyznając się do „swojego” języka, przypisuje mu jednocześnie wyłączność. I jest to naturalne. „Jakże – pyta Kołakowski – mam trwać przy danym języku (czy jakimś kącie, z którego patrzę na świat, albo regule interpretacji całości doświadczenia), nie przyznając mu uprzywilejowanej poznawczej dzielności? A jeśli pretenduję do dysponowania wyższym, czy może nawet absolutnym językiem, to albo nadawałby się on tylko do mówienia o innych językach, nie zaś o rzeczywistości, do której się odnoszą, albo byłby standarowym językiem, zaś inne – jego niekompletnymi dialektami. W drugim przypadku jest to rzeczywiście boski język absolutny, zawierający wszelkie wyobrażalne punkty widzenia. Język taki jest niemożliwy; nawet Bóg, przemawiając ustami proroka, musiał się przełożyć na język ludzki; przekład jest – co się przyznaje – zniekształcony, a nam brak dostępu do oryginału”¹³. „Nie ma dostępu do epistemologicznego absolutu ani uprzywilejowanego dojścia do absolutnego Bytu, które mogłoby dać w rezultacie wiarygodną wiedzę teoretyczną (to ostatnie zastrzeżenie jest o tyle niezbędne, że nie możemy *a priori* wykluczyć realności doświadczenia mistycznego, które umożliwiałoby niektórym ów dostęp uprzywilejowany; ale w teorię doświadczenia tego przekuć się nie da)”¹⁴. Każda koncepcja organizacji życia zbiorowości, podkreśla Kołakowski, „jest kwestią naszego wyboru pomiędzy wszelkimi możliwymi językami”¹⁵. Zasady organizacji procesu przetwarzania dóbr natury i ich podziału,

¹² L. K o ł a k o w s k i: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 123.

¹³ Ibidem, s. 124.

¹⁴ Ibidem, s. 119.

¹⁵ Ibidem, s. 120.

polis, powstają — w istocie rzeczy — bez Archimedesowego punktu oparcia. „Wizja świata” jest wizją właśnie, wyborem. Tego wyboru wszak, jak pisze Kołakowski, „dokonuje nie Bóg, lecz cywilizacja”¹⁶.

„Świat człowieka” to świat wizji świata. Żadna z nich nie była i nie jest w pozycji uprzywilejowanej, słusznej. Dzieje istoty ludzkiej, życie *zoon politikon* — to dzieje i życie „na wygnaniu”, sfera ciemności. W tym stanie rzeczy trzeba przyjąć, że refleksja nad kulturą sprowadza się do wysiłku mającego na celu zrekonstruowanie owych wizji. Refleksja nad kulturą to historia kultury; *historia idei*. Słowo: *historia* ma dwa znaczenia. Po pierwsze, służy ono oznaczeniu *tego, co było; res gestae*. Po drugie, oznacza ono *historię*, pojmowaną jako *nauka o tym, co było*; jest to *historia rerum gestarum*. I dotyczy to także *idei*, ich *historii*. Ale tak jak umysł nie potrafi wyjść poza własny, swoście ludzki ogląd bytu, tak umysł *historyka idei*, tworząc język służący „do mówienia o innych językach”, nie jest w stanie wyjść poza swe uwarunkowanie. *Historia idei*, jak cała humanistyka, jak po prostu cała myśl ludzka, boryka się z kwadraturą koła. Jak pisze Jerzy Szacki, „z jednej strony od historyka idei oczekuje się, że pokaże poglądy badanego przez siebie myśliciela na tle jego czasów, umieści je w kontekście jedynej w swoim rodzaju sytuacji historycznej, odczyta jako odpowiedzi na swoiste pytania epoki, unikając najcięższych w cechu historyków grzechów anachronizmu i modernizacji. Problemem musi być dla niego każde słowo, wie on bowiem, jak ryzykowny jest już sam »prosty« przekład terminów, jakimi posługuje się, dajmy na to, Platon, na którykolwiek z nowożytnych języków europejskich; wie on również, jak zmienne bywają znaczenia słów w obrębie jednej i tej samej kultury. Rozumienie pochodzących z przeszłości tekstów graniczy często z niemożliwością, albowiem kontekstu historycznego niepodobna odtworzyć w całości. [...] Ale historyk idei nie porzuca przecież szaleńczej w istocie myśli o **rekonstrukcji**: czuje, że sprzeniewierzyłby się swemu powołaniu, gdyby powiedział, najpewniej zgodnie z prawdą, że nigdy nie będziemy wiedzieli, **jak było**, co badany przez niego tekst znaczył **pierwotnie**”¹⁷. Umysł ludzki we wszystkich sferach życia buduje na przekonaniu o możliwości odkrycia prawdy. W *historii idei* oznacza to wiarę w możliwość rekonstrukcji idei w takim kształcie, w jakim funkcjonowały one *de facto*. Jest to jednak złudzenie. „Z drugiej wszelako strony — zauważa cytowany autor — od historyka idei oczekuje się czegoś zgoła inne-

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ J. Szacki: *Dylematy historiografii idei*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60-lecie urodzin*. Londyn 1987, s. 92–93.

go. Dla przeciętnego czytelnika jego artykułów i książek [...] nie takie ważne jest w końcu to, co Platon czy Konfucjusz mówili swoim współczesnym. Znacznie bardziej interesuje go to, jakie są ich odpowiedzi na »wieczne«, czyli nasze pytania – odpowiedzi »prawdziwe« lub »fałszywe«, takie jednak, które możemy z pożytkiem dyskutować, nie zastanawiając się nad tym, jaka była owa zamierzchła przeszłość, z której wyłoniły się »nieśmiertelne« dzieła owych filozofów. Kontekst historyczny jest może niezbędny dla zrozumienia pisarzy drugorzędnych, którym łaskawie przyznajemy takie lub inne »zasługi historyczne«, a myśliciele rzeczywiście »wielcy« w ogóle go nie potrzebują: uczestniczą oni w ponadczasowym uniwersum dyskursu; należąc do wszystkich epok, nie należą w istocie do żadnej. Kontekst historyczny potrzebny jest co najwyżej po to, aby usprawiedliwić takie lub inne ich »naiwności«¹⁸. I „mniejsza tu o to – dodaje Szacki – czy za tym podejściem do wielkich filozofów kryje się jakaś koncepcja »filozofii wieczystej«, czy też znacznie bardziej prostoduszne przekonanie, że historia myśli to nic innego jak tylko wielki zbiór idei, w którym można dowolnie przebierać: skutek jest w końcu taki sam, gdyż okazuje się, że idee nie mają historii, objawiając się wszystkim w takiej samej »poczasowej« postaci. Klasyka cechuje zawsze podwójna [...] przynależność chronologiczna: należąc ze względu na swoją metrykę do przeszłości, należy on zarazem do teraźniejszości, gdyż znajduje się u niego odpowiedzi na współczesne pytania”¹⁹. Każdy opis tego, co składa się na dorobek sfery *ducha*, jest badaniem dokonywanym na użytek tego, „co jest”. A to oznacza, że jest to prawda teraźniejszości, a nie przeszłości. Tak więc *historia idei*, rozpięta pomiędzy, jak to ujmuje Szacki, „kontekstualizmem” a „prezentyzmem”²⁰, podejmująca dzieło rekonstrukcji prób rozjaśnienia „ciemności” w poszukiwaniu „dobrego życia” – to także wysiłek dokonujący się „na wygnaniu”, sfera ciemności.

Na całokształt poszukiwań zasad, wedle których człowiek organizuje „dobrze” swoje życie, składa się cały dorobek kultury, jej ponad dwu i półtysiącletnia tradycja. Jeżeli jednak współcześnie podejmuje się refleksję nad tymi poszukiwaniami, to trzeba mieć na uwadze fakt, że jest to czas, który określa się mianem epoki *post*. Jej prorokiem był Friedrich Nietzsche. Jako cezurę tego, co *przed* i *po*, wymienia się między innymi takie fakty, jak zburzenie muru berlińskiego czy rozpad ZSRR. Epokę *po*

¹⁸ Ibidem, s. 93.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, s. 94.

określa się rozmaicie. Jest to świat *postmodernistyczny*, *postnietzscheański* (bądź *nietzscheański*), *ponowożytny*, *postnowożytny*, *ponowoczesny*; *postkomunistyczny*, *postzimnowojenny*, *podwubiegunowy*, a także *postchrześcijański*; *postoświeceniowy*, *postscjentystyczny*; *postkapitalistyczny*, *postzachodni*, *posthistoryczny*, *postliberalny*, *postmaterialistyczny*, *posttradycyjny*; jest to epoka dekonstrukcji, *postawangardy*; to epoka *późnonowoczesna*, „wysoko rozwinięta *nowoczesność*”, *neonowoczesność*, *czasy policentryczne*. W efekcie w tym kontekście mówi się o *postpolityce*. Świat w epoce *po* to nie ten sam świat, co *przed*. *Bóg umarł!* Niestety, wbrew temu, co można by sądzić na podstawie częstotliwości używania tego hasła i bogatej literatury poświęconej epoce *post*, nie ma dziś jasności w kwestii tego, co owo hasło oznacza; kim (względnie czym) jest ten *Bóg*, którego *śmierć* Nietzsche obwieścił; co oznacza ta *śmierć*. Co do jednego wszak panuje pewność. W drugiej połowie XIX wieku Nietzsche konstatował: „Najpilniejsze ze wszystkich stuleci — nasze stulecie — nie umie nic zrobić ze swej wielkiej pilności i wielkich pieniędzy, tylko coraz więcej pieniędzy i coraz więcej pilności: potrzeba właśnie więcej geniuszu do wydawania niż do zarabiania! Lecz będziemy mieli »wnuków!«”²¹. Nietzsche opisał zjawisko symplifikacji wszystkiego. Jego nadzieja, iż świat „wnuków” będzie światem, jak to określał, „subtelności, z której pomocą używać można rozkoszy, bogactwa i zaszczytów”²², spełza na niczym. *Historia idei* to tworzenie języka „o innych językach”. Jednocześnie wszak trzeba mieć świadomość faktu, że w globalnym świecie konsumpcji tradycyjne języki tracą na znaczeniu, czy wręcz rację bytu. A to z kolei oznacza, że refleksja nad tym światem, musiałaby zostać podjęta z perspektywy języka tego świata; języka, którego nie ma. Dziś, podejmowany w „ciemnościach”, wysiłek rekonstrukcji prób rozjaśnienia ciemności w poszukiwaniu „dobrego życia”, kontynuuje się w czasie, w którym, w istocie rzeczy, o nic nie idzie; kiedy takie słowa jak „wygnanie”, „ciemności” tracą sens. Taką sytuację chciałoby się ująć, za Kołakowskim, jako stan, w którym „jedno Nic wybawia drugie Nic od jego Nicości. Oto *horror metaphysicus*”²³.

Pytanie o „dobre życie” to fundamentalne pytanie ludzkiego ducha. Jest ono także fundamentalne w świecie, w którym nie poszukuje się już fundamentu. Alternatywą dla tego pytania może być dziś jednak tylko milczenie.

²¹ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Przekład L. Staff. Warszawa 1991. (Reprint wydania z lat 1910–1911), s. 61.

²² Ibidem.

²³ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus...*, s. 68.

Rozdział pierwszy

„Sokratyzm chrześcijański”

Pytanie o „dobre życie” jest pytaniem o *polis*, a jednocześnie pytaniem o „dobro” – zatem pytaniem z zakresu filozofii. Jak pisze L. Kołakowski w pierwszych partiach dzieła *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, „jeśli pragnieniem filozofii było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka. Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprowadzało w ruch myślenie filozoficzne, oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – odziedziczyła filozofia z zasobów mitu. [...] Ośrodkowym miejscem filozoficznej interesowności była ułomność i nędza ludzka – lecz nie ta naoczna, widoma bezpośrednio, uleczalna, ale ułomność fundamentalna, nie dająca się przezwyciężyć środkami technologicznymi, inwalidztwo samego istnienia, które skoro raz zostało tak czy owak zrozumiane, podsuwało sugestię, iż jest właściwym sprawcą empirycznej, namacalnej ułomności, a ta ostatnia – wtórnym jego przejawem”¹. Jest to pytanie „ponawiane bezustannie przez całe dzieje europejskiej kultury: czy przypadkowość ludzka jest uleczalna? Czy sytuacja przygodności jest ostateczna [...] – czy też, być może, człowiek [...] zachował jakąś, odszukać się dającą więź z bytem nieprzypadkowym i niewarunkowym, która pozwala mu żywić nadzieję na autoidentyfikację? [...] Czy obecne jest w nim *powołanie* do powrotu ku pełni i nieprzypadkowości?”². W kulturze europejskiej, w całej jej tradycji, dla jednej grupy poglądów problem *polis*,

¹ L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn 1988, s. 17.

² Ibidem, s. 18.

rozumianej jako organizacja „dobrego życia”, w istocie rzeczy nie istnieje. Nie ma w człowieku „powołania do powrotu ku pełni i nieprzypadkowości”. Wobec tego pojęcie „dobro”, a tym samym „dobre życie” cechuje się względnością. Wedle drugiej grupy stanowisk jest wprost przeciwnie. Sytuacja przygodności, na jaką człowiek w praktyce życia jest skazany, nie jest ostateczna. A zatem istnieje nadzieja na autoidentyfikację. Tę nadzieję w sposób najpełniejszy przedstawia dzieło Plotyna (*nota bene* od prezentacji tego dzieła Kołakowski rozpoczyna swą monumentalną pracę na temat marksizmu). Jest *Jedno-Byt-Dobro*, twierdzi Plotyn. Ono jest w najściślejszym tego słowa znaczeniu; jest niezłożone; istnieje pozaczasem. Świat to Jedno, Jedno to świat. „Jedno jest wszystkimi bytami i ani jednym z nich – pisze Plotyn. [...] Z Niego jest wszystko. [...] Jedno [...] przelało się niejako i ten Jego nadmiar sprawił coś innego, a to, co zaistniało, zwróciło się ku Niemu i się wypełniło, i stało się Je widzące, i to jest umysł”³. To, co *jest, jest*; i pozostaje ono niedefiniowalne. „I trzeba w ogóle mówić o Nim bez żadnego ustosunkowania do żadnej rzeczy, albowiem jest Tym, Czym właśnie jest, i jest przed nimi. Usuwamy zresztą nawet owo »jest«, a więc wszelki stosunek do bytów”⁴. Jedno to *jedno*, Jedno to Bóg; Jedno to wszystko. „Oto – wyjaśnia Plotyn – wyczekiwać muszą inne jestestwa, w jakiej postaci Król się im ukaże, i uznać Go za to, czym właśnie jest On [...], jako Król istotny i istotny Początek, i Dobro istotne, On, który nie działa według Dobra, gdyż wtedy robiłby wrażenie cudzego sługi, lecz [...] jest Dobrem”⁵. „I Ono nie pragnie nas, iżby było wokół nas, lecz my Go pragniemy, tak iż jesteśmy wokół Niego. I choć wokół Niego zawsze, to jednak nie zawsze na Nie patrzymy, lecz tak, jak chór śpiewający, mimo że otacza swojego przewodnika, może się odwrócić od niego i patrzeć na zewnątrz i dopiero wtedy, kiedy się zwróci do wewnątrz, śpiewa pięknie i otacza go rzeczywiście, tak i my otaczamy Je zawsze – a jeśli nie, to spotka nas zagłada i już nie będzie nas więcej – lecz nie zawsze w Nie się wpatrujemy i dopiero wtedy, kiedy w Nie się wpatrujemy, dopiero wtedy dochodzimy do celu”⁶.

W kulturze europejskiej myślenie w kategoriach odszukiwania więzi „z bytem nieprzypadkowym i niewarunkowym” zapoczątkował Sokrates, jak go określa Kołakowski, „archetypiczna postać”⁷ tej kultury.

³ Plotyn: *Enneady*. Przekład A. Krokiewicza. T. 2. Warszawa 1959, 5, I, 1, 1.

⁴ Ibidem, 6, VIII, 8.

⁵ Ibidem, 6, VIII, 9.

⁶ Ibidem, 6, IX, 8–9.

⁷ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 7.

W *Obronie Sokratesa* Platona Sokrates, stojąc przed Zgromadzeniem Ludowym, informuje, że Pytia powiedziała, iż nikt nie jest od niego „mądrzejszy”⁸. Z punktu widzenia realiów życia taka informacja wydaje się absurdalna. W tym stanie rzeczy Sokrates idzie „do kogoś z tych, którzy uchodzą za mądrych, aby jeśli gdzie, to tam przekonać wyrocznię, że się myli [...]”: to był ktoś spośród polityków”⁹. I okazało się, iż „ten obywatel wydaje się mądrym wielu innym ludziom, a najwięcej sobie samemu, a jest? Nie! A potem próbowałem mu wykazać, że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę”¹⁰. W świecie *poleis* panuje różnicowanie poglądów na to, czym jest dobro. To, co jeden polityk uzna za dobro, inny potraktuje jako zło. A to oznacza, że w odniesieniu do polityczności tej nadziei, o której tu mowa, nie da się, ot tak po prostu, zrealizować. „Wróciwszy do domu, zacząłem miarkować – konkluduje Sokrates – że od tego człowieka jednak jestem mądrzejszy. Bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje. Więc może o tę właśnie odrobinę jestem od niego mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem”¹¹. I niewiele lepiej jest, twierdzi Sokrates, w świecie „poetów, tych, co to tragedię piszą i dytyramby”¹². Tu bowiem, jak zauważa, „nieledwie wszyscy inni, z boku stojący, umieli lepiej niż sami poeci mówić o ich własnej robocie. Więc i o poetach się przekonałem niedługo, że to, co oni robią, to nie z mądrości płynie, tylko z jakiejś przyrodzonej zdolności, z tego, że w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów: ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią”¹³. W sztuce przemawia bóg; jednakże przemawia on tylko w intuicji, w natchnieniu, nastroju. Rzecz jednak w tym, twierdzi Sokrates, że poeci przypisują sobie prawo do czegoś więcej. „Zauważyłem – konstatuje – że oni przez tę poezję uważają się za najmądrzejszych ludzi i pod innymi względami, a wcale takimi nie są”¹⁴. „W końcu zwróciłem się do rzemieślników – opowiada dalej Sokrates. [...] Ci wiedzieli rzeczy, których ja nie wiedziałem, i tym byli mądrzejsi ode mnie. Ale znowu, obywatele, wydało mi się, że dobrzy

⁸ Platon: *Obrona Sokratesa*. W: Platon: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*. Przekład: W. Witwicki. Warszawa 1982, V 21.

⁹ Ibidem, VI C–D.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, VI D.

¹² Ibidem, VII B.

¹³ Ibidem, VII B–C.

¹⁴ Ibidem, VII C.

rzemieślnicy, popełniają ten sam grzech, co i poeci. Dlatego, że swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych rzeczach, i ta ich wada rzucała cień na ich mądrość”¹⁵. U zarania kultury i cywilizacji Europy Sokrates uczy, że w refleksji człowieka nad samym sobą trzeba mieć na uwadze to, co piękne i dobre. To coś jest i jest trwałe, i niezmiennie. I tego właśnie trzeba szukać. W tym wysiłku wszakże trzeba wziąć w nawias realia życia, powszechnie podzielane przekonania. W ramach takiej czy innej doktryny politycznej, w świecie polityków, nie ma bezdyskusyjnej odpowiedzi na pytanie o „dobro”. W sztuce odpowiedzi są niejasne. Myślenie potoczne także niewiele wnosi. A to, co *jest* – powtórzmy – *jest*.

W *Zachęcie do filozofii* Arystotelesa czytamy: „»Filozofować« znaczy zarówno zastanawiać się nad tym, czy powinniśmy filozofować, czy nie”, jak i „oddawać się filozoficznemu dociekaniu”¹⁶. Odpowiedź na pytanie, czy powinniśmy filozofować, jest oczywista. „Jeżeli dusza – pisze Arystoteles – jest wykształcona, to taką duszę i takiego człowieka musi się nazwać szczęśliwym, a nie człowieka ozdobionego błyskotliwie rzeczami zewnętrznymi, ale bezwartościowego. Nie uznamy też za wartościowego konia, który ma złotą uzdę i kosztowną uprzęż, ale złą naturę; cenimy raczej takiego, który jest stateczny”¹⁷. Wszak, jak zauważa, „wszyscy ludzie mogliby się zgodzić, że mądrość powstaje z wiedzy i z poszukiwania rzeczy, które filozofia umożliwia nam objąć”¹⁸. Tylko bowiem ona „zawiera w sobie prawdziwe sądy i bezbłędną mądrość zalecającą, co należy czynić, a czego nie należy”¹⁹. Problem powstaje wówczas, gdy trzeba udzielić odpowiedzi na pytanie: co oznacza „oddawać się filozoficznemu dociekaniu”?; czym są owe rzeczy, których objęcie filozofia umożliwia? Arystoteles pisze: „To, co dobre i cenne, zawarte jest przede wszystkim w filozoficznych dociekaniach, ale oczywiście nie w każdym rodzaju dociekań. Nie każdy bowiem rodzaj dociekań jest cenny w sensie bezwzględnym, lecz tylko taki, który dotyczy naczelnej i kierującej światem zasady. [...] [I to jest] mądrość we właściwym znaczeniu”²⁰. Mądrość wyraża się w myśleniu o istocie tego, co jest, co jest „w ogóle”; co jest *arche*.

¹⁵ Ibidem, VIII D.

¹⁶ Arystoteles: *Zachęta do filozofii*. Przekład K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001, frg. 6.

¹⁷ Ibidem, frg. 2.

¹⁸ Ibidem, frg. 5.

¹⁹ Ibidem, frg. 9.

²⁰ Ibidem, frg. 27.

W konkluzji najważniejszej księgi *Metafizyki*, w *Księdze Lambda*, Arystoteles konstatuje: „Ci [...], którzy twierdzą, że liczba matematyczna jest pierwsza, i którzy przyjmują nieskończone następstwo istot i różnych zasad dla każdej istoty, z substancji świata czynią szereg epizodów [...] i podają wiele zasad. Ale świat nie chce być źle urządzony. *Nie jest dobre wielowładztwo, niech rządzi jeden.* [»Iliada«, II, 204]”²¹. *Jedna jest zasada i jedna rządzi.*

W początkowym fragmencie *Etyki nikomachejskiej* czytamy: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia. Cele jednak bywają różne; [...] i tak, celem sztuki lekarskiej jest zdrowie, celem budowania okrętów — okręt, celem sztuki dowodzenia jest zwycięstwo, a celem sztuki gospodarowania — bogactwo. Ilekroć większa ilość takich sztuk podpada pod jakąś jedną umiejętność — jak np. sztuka sporządzania wędzieli i wszelkich innych uprząży pod sztukę jazdy konnej, sama zaś ta sztuka wraz z wszelkimi działaniami wojennymi pod sztukę dowodzenia, i w ten sam sposób inne znowu sztuki pod inne — zawsze celom wszelkich sztuk kierowniczych należy dawać pierwszeństwo przed celami sztuk im podporządkowanych. Albowiem ze względu na pierwsze dąży się też do drugich. [...] Jeśli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia ze względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i dobrem najwyższym. Czyż więc poznanie tego celu nie jest rzeczą wielkiej wagi także dla życia i czyż [dzięki niemu] nie jest nam łatwiej utrafić w to, co należy, tak jak łucznikom, którzy mają cel przed oczyma?”²². Życie istoty ludzkiej, które jest życiem zbiorowym, to coś na kształt zawodów łuczniczych. Ma ono swój cel. I ów cel, jak w tarczy łuczniczej, może być tylko *jeden*.

W komedii Arystofanesa *Chmury* Sokrates został przedstawiony w tytułowych chmurach. Na pytanie, co robi tam, w górze, odpowiada: „Napowietrzne odbywam podróże i z góry patrzę na słońce. [...] Kiedy tutaj wiszę i rozum lekki na wietrze kołyszę, mogę rozwikłać te sprawy nadziemne, które tam w dole, byłyby mi ciemne, bo bliskość ziemi

²¹ Arystoteles: *Metafizyka*. Przekład K. Leśniak. Warszawa 1983, 1076 a.

²² Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przekład D. Gromska. Warszawa 1982, 1094 a 1–20.

gwałtowną posuchę na rozum rzuca — jak i na rzeżuchę”²³. I to samo, aczkolwiek niejako od przeciwnej strony, przedstawia w *Memorabiliach* Ksenofont. „Dla nikogo nie było [...] tajemnicą, że [Sokrates] posługiwał się sztuką wróżbiarską — czytamy tam. Wszędzie bowiem powtarzano sobie twierdzenie Sokratesa, że daimonion daje mu znaki wróżebne, i stąd przede wszystkim, jak mi się zdaje, wytoczono przeciwko niemu oskarżenie, że wprowadza nieznane bóstwa. W gruncie rzeczy nie wprowadzał żadnej większej nowości niż inni, którzy wierząc w sztukę wróżbiarską, czerpią przepowiednie przyszłości z lotu ptaków, z głosów ludzkich, z przygodnych zjawisk i ofiar. Wszyscy oni przecież zdają sobie sprawę, że ani ptaki, ani przypadkowo spotkani ludzie nie wiedzą, co dla poszukującego wróżby jest pożyteczne, ale że to sami bogowie za ich pośrednictwem objawiają, co jest dla nich pożyteczne, i nie inaczej myślał o tym Sokrates. Z tą jednak różnicą, że kiedy pospółstwo sądzi, że to po prostu ptaki i przypadkowo spotkani ludzie do jednych rzeczy nakłaniają, a od drugich odwodzą, Sokrates, przeciwnie, jak rzecz rozumiał, tak i oznajmiał, twierdząc, że to daimonion udziela mu wróżby. I wielu ludziom z kręgu swoich znajomych przepowiadał z góry, co mają czynić, a czego unikać, powołując się przy tym na wieszczce natchnienia, jakich udzielało mu daimonion. I tym, którzy go usłuchali, wyszło to na dobre, ci zaś, którzy nie usłuchali, poniewczasie musieli żałować”²⁴. Tytułowe chmury są w górze, podczas gdy *daimonion* to głos wewnętrzny. Na pozór są to sfery przeciwstawne. W strukturze sposobu myślenia Sokratesa, który poszukuje obiektywnie prawdziwej koncepcji „dobrego życia”, tak nie jest. Świat chmur, pojmowany jako świat sam w sobie, nic nie znaczy. I tak rozumiany, świat rzeczy też nic nie znaczy. Tu jedno i drugie pozostaje w ścisłym związku, który stanowi rację bytu każdej z tych sfer. Z jednej strony świat chmur to punkt odniesienia dla świata rzeczy. Z drugiej strony istnienie ludzkiego umysłu to warunek tego, aby „się wypełniło”. Sokrates odbywa napowietrzne podróże nie w tym celu, by tam pozostać na zawsze. Nie idzie mu o doświadczenie mistyczne. Idzie mu o politykę.

Sokrates, jak czytamy u Ksenofonta, „zawsze, kiedy rozważał sprawy ludzkie, starał się zbadać, czym w swej istocie jest pobożność, a czym bezbożność, czym piękno, a czym brzydota, czym sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość, czym rozsądek, a czym szaleństwo,

²³ Arystofanes: *Chmury*. Przekład B. Butrymowicz. Ze wstępem J. Kowalskiego. Kraków 1922, w. 223–334.

²⁴ Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*. W: Idem: *Pisma sokratyczne*. Przekład L. Joachimowicz. Warszawa 1967, I, 1, 2–5.

czym męstwo, a czym tchórzostwo, czym państwo, a czym mąż stanu, czym władza nad ludźmi, a czym władca; i podobnie rozprawiał o istocie innych rzeczy. Ci, którzy zdobywali tego rodzaju wiedzę, w jego mniemaniu stawali się ludźmi moralnie doskonałymi, ci natomiast, którzy nie mieli o tym wyobrażenia, zasługiwali na miano dusz niewolniczych”²⁵. Rozważania Sokratesa to rozmowy, „rozprawianie” z przygodnymi ludźmi. Jak informuje Ksenofont, „Sokrates [...] zawsze przebywał w miejscach publicznych. Rano szedł do krąganków i gimnazjów, około południa, kiedy rynek napełniał się ludźmi, można było go tam widzieć, a przez pozostałą część dnia zawsze się tam obracał, gdzie spodziewał się spotkać najwięcej ludzi. Bardzo wiele z nimi rozmawiał, a kto chciał, mógł się przysłuchiwać jego wywodom, ale nikt nigdy nie widział, aby czynił coś bezbożnego albo niegodziwego, ani nie słyszał, aby mówił o czymś podobnym”²⁶. „Rozmawianie” Sokratesa to jednak nie rozmowy dla samego rozmawiania, lecz praca nad konceptem świata. Przystępując do tej pracy, zakłada on, że istnieje „istota” przedmiotu spraw ludzkich; istota dobrego czynu, prawdziwego mniemania, sprawiedliwego prawa. Sokrates, jak pisze Ksenofont, „zwracał uwagę na to, że po odejściu duszy, będącej jedynym siedliskiem rozumu, ludzie czym prędzej wynoszą i uprzątają z widoku ciało najbliższej nawet osoby. I podobnie, jego zdaniem, także za życia każdy usuwa ze swego ciała, które przecież ze wszystkiego najbardziej kocha, to wszystko, co jest bezużyteczne albo szkodliwe, i to bądź sam to czyni, bądź komuś innemu poleca. I tak, usuwają ludzie ze swego ciała włosy, paznokcie i wszelkie stwardnienia, a te ostatnie nawet lekarzom pozwalają usuwać za pomocą noża, czy też ognia. I chociaż cierpią przy tym męczarnie i bóle, niemniej jednak poczuwają się jeszcze do obowiązku wdzięczności i płacą lekarzowi za trudy. I podobnie płwocinę wypływają, jak tylko mogą najdalej, ponieważ płwocina nic a nic nie pomaga, a przeszkadza im wiele. Tak więc istotnie o tych rzeczach rozprawiał Sokrates, co nie znaczy, że przez to nauczał, jakoby ojców należało żywcem grzebać albo siebie samego ćwiartować na kawałki. Dowodził tylko, że to, co się nie legitymuje rozumną racją istnienia, nie jest też warte poszanowania”²⁷.

Stanowisko Sokratesa współokreśla trzon Europy chrześcijańskiej. Rzecz jasna, nie da się wizji świata i człowieka właściwej chrześcijaństwu sprowadzić do całokształtu tez, podczas gdy do całokształtu tez da się sprowadzić zarówno myśl Sokratesa, jak i wszelką filozofię.

²⁵ Ibidem, I, 1, 16.

²⁶ Ibidem, I, 1, 10–11.

²⁷ Ibidem, I, 2, 53–55.

Chrześcijaństwo nie jest tym samym, co myśl chrześcijańska. Myśl chrześcijańska to nie całe chrześcijaństwo. Święty Paweł uczy: „Wiedza wbiła w pychę” (1. Kor 8, 1). Święty Augustyn co prawda z wyraźnym uznaniem zauważa, że „filozofowie nie krępują się wyrażeniami i gdy chodzi o rzeczy trudne do zrozumienia, nie lękają się obrażenia uszu pobożnych”²⁸. Jednocześnie zaś, zastanawiając się, „dlaczego chrześcijan wyżej nad innych mędrców stawiamy”, twierdzi: „Gdy inni filozofowie gwoili wykrycia przyczyn rzeczy i wynalezienia sposobu zdobycia prawdy i zasad życia zużywali umysły swoje i wytężali starania swoje, to chrześcijanie Boga poznawszy, odnaleźli i to, gdzie jest przyczyna istniejącego wszechbytu; gdzie światło, skąd by prawdę otrzymać; gdzie źródło, z którego by szczęście pić można”²⁹. Z kolei św. Tomasz z Akwinu, opierając się na dorobku myśli Arystotelesa, w pierwszych fragmentach *Sumy teologicznej* pisze: „Przedmiotem nauki może być tylko byt. [...] Otóż wszystkie byty, łącznie z Bogiem są przedmiotem nauk filozoficznych, jak uzasadnił Filozof”³⁰. Potem jednak uzupełnia: „Oprócz nauk filozoficznych, które stanowią przedmiot dociekań rozumu, zbawienie człowieka konieczne wymaga istnienia nauki pochodzącej z Objawienia Bożego”³¹. Jednocześnie wszak, zarówno w przeszłości, jak i współcześnie, podkreśla się wyraźne powinowactwo myśli Sokratesa i Jezusa. Jako jednego z pierwszych trzeba tu wymienić św. Justyna, który zapytuje sam siebie: „Skoro — jak relacjonuje tok rozumowania św. Justyna Etienne Gilson — Jezus Chrystus narodził się sto pięćdziesiąt lat przed datą, kiedy to piszę, czy powinienem uważać, że ludzie, którzy żyli przed Chrystusem, pozbawieni pomocy Objawienia — byli wszyscy winni, czy wszyscy niewinni? Prolog Ewangelii św. Jana podsuwa mu właściwą odpowiedź na to pytanie: Jezus jest Słowem, a Słowo jest Bogiem; w Ewangelii zaś jest powiedziane, że Słowo oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego. [...] Tym samym Sokrates jawi się mu jako tak wierny chrześcijanin, iż nie dziwi się, że szatan uczynił z niego męczennika prawdy. Justyn byłby zupełnie gotów powiedzieć wraz z Erazmem: święty Sokratesie, módl się za nami!”³². Jak pisał przed laty Th. Deman w znanej, choć dziś zupełnie zapomnianej, książce *Chrystus Pan i Sokrates* (Paryż 1944), „Sokrates może nas na-

²⁸ Św. Augustyn: *Państwo Boże*. Przekład W. Kubicki. Kęty 1998, s. 384.

²⁹ Ibidem, s. 301.

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. W skrócie*. Opracowanie F.W. Bednarski OP. Warszawa 2000, I, 1, 2 (s. 9).

³¹ Ibidem.

³² E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*. Przekład J. Rybałt. Warszawa 1958, s. 29–30.

uczyć, że spośród wszystkich użytków, jakie można uczynić z rozumu, budowanie domów i wymyślanie maszyn nie jest najlepszym. W każdym razie poprzez Platona wznosi on nas do tej myśli, że poznanie osiąga najdoskonalsze swe piękno i najpełniejszą płodność wtedy, gdy zajmuje się czystą kontemplacją rzeczywistości duchowych. Inną jest rzeczą czynić i działać – inną kontemplować. Tam człowiek wyteża myśl ku wytworzeniu jakiejś nowości podporządkowanej łaadowi świata; tutaj obcuje myślą z tym, co naprawdę potrzebne i wieczne³³. „To, co powiedzieliśmy o Sokratesie, jest również prawdziwe w odniesieniu do Jezusa – dodaje Deman. [...] Ktokolwiek chce dotrzeć do dna duchowych wartości, którymi żyjemy, spotka nieuchronnie Sokratesa i Jezusa”³⁴. Jezus jest Bogiem, który stał się człowiekiem. Jego nauka, nauka Boga-człowieka dotyczy jednak ludzkich spraw. „Ewangelia – pisze Deman – do pewnego stopnia potwierdziła i ożywiła to, co w dziedzictwie greckim było najlepszego. Uświęciła pojęcie sprawiedliwości, czyniąc z naszej ludzkiej sprawiedliwości przedmiot przykazania Bożego, przykazania, które się dopełnia pod okiem Bożym; co więcej, zaznaczyła, że nasza sprawiedliwość jest naśladowaniem sprawiedliwości Bożej”³⁵. Jak podkreśla Deman, „religia chrześcijańska nie jest filozofią, a jej wkład jest innej natury. Jezus [...] zażądał od nas wiary. Inną zaś rzeczą jest przyjęcie wiary w to, co niewidoczne, i wyznawanie tajemnicy nienaruszalnej, a inną owo dążenie do ciągłego sprawdzania, owo poszukiwanie potwierdzenia i dowodu, które są cechą ducha filozoficznego”³⁶. Ale jak zauważa, „posłannictwo chrześcijańskie łączy się w pewnym sensie z Sokratesem w tym, że Sokrates [...] miał przeczucie, że prawdy najcenniejsze nie podpadają pod nasze dowody, i często pozwalał swej myśli wybiegać ku nim w regiony wiary”³⁷.

Stanowisko Sokratesa wyrażone w jego wystąpieniu pozostawało w radykalnej opozycji do stanowiska sofistyki. To wówczas, jak pisał kardynał Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, „poddano [...] próbie prądecyję o wyborze między dwiema zasadniczymi postawami: zaufaniem do ludzkiej zdolności rozpoznawania prawdy oraz wizją świata, według której człowiek sam kreuje sobie swe wyniki”³⁸.

³³ Th. Deman: *Chrystus Pan i Sokrates*. Przełożyła Z. Starowieyska-Morstinowa. Warszawa 1953, s. 186.

³⁴ Ibidem, s. 187.

³⁵ Ibidem, s. 187–188.

³⁶ Ibidem, s. 188.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Kard. J. Ratzinger: *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*. Przekład G. Sowiński. Kraków 1999, s. 43.

„Właśnie to prapytanie sprawia [...], że Sokrates, poganin, pod pewnym względem może się jawić jako prorok Jezusa Chrystusa. Podejmując je, typ filozofowania, który zrodził się z Sokratejskiej inspiracji, zapewnił sobie, by tak rzec, przywilej w porządku historii zbawczej, a przez to mógł się stać naczyniem chrześcijańskiego logosu, który wyzwala dzięki prawdzie i ku prawdzie. [...] Spór Sokratesa z sofistami [...] w ogromnej mierze pozostaje [...] sporem, który toczy się również w dzisiejszych czasach”³⁹.

Zdroworozsądkowy ogląd rzeczywistości to nie wszystko, uczy Jezus. „Nie troszczcie się zbytnio o życie, co macie jeść, ani o ciało, czym macie się przyodziać” (Łk, 12, 22; por. Mt, 6, 25–34). Kiedy po czterdziestodniowym poście przystępuje do Jezusa diabeł i żąda, aby – skoro jest Synem Bożym – przemienił kamienie w chleb, Jezus odpowiada mu słowami Deuteronomium. „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt, 4, 4; Łk, 4, 4). Jednocześnie w nauce Jezusa refleksja nad tym, co nie daje się sprowadzić do chleba, nie jest refleksją podejmowaną dla niej samej. *Rządzi jeden*. Jeżeli jednak całokształt spraw ludzkich ma sens tylko w relacji do Tego, kto *rządzi*, konieczne staje się zainteresowanie się tymiż sprawami. A to z kolei oznacza potrzebę odróżnienia światłości od ciemności. „Światłem ciała jest oko – czytamy w Ewangelii św. Mateusza. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność!” (Mt, 6, 22–23). „Kto chodzi w ciemności, nie wie, dokąd idzie” (J, 12, 35). Światłość to światłość; ciemność to ciemność. I nie ma takiej możliwości, aby światłość uznać za ciemność; a ciemność za światłość; pszenicę za kąkol; chwasty za pszenicę. „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt, 5, 37). *Rządzi jeden*, i tylko *jeden*. I ten, kto *rządzi*, zawsze *rządził*; i zawsze będzie *rządzić*. Rzecz w tym, że „światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu” (J, 3, 19–21). Jest wszak tak, że „nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi” (Mt, 15, 10; Mk, 7, 15). Idzie więc o to, aby w życiu pod chmurami z ust wychodziło to, co czyste. Od czasu wystąpienia św. Justyna, jak

³⁹ Ibidem, s. 44.

zauważa Gilson, „pozostaje prawdą to, co mówił św. Paweł: iż wiara zwalnia od filozofii, a Objawienie ją zastępuje; ale Objawienie zastępuje teraz filozofię tylko dlatego, że ją wypełnia”⁴⁰. Nauczanie Jezusa to z jednej strony spojrzenie na świat z dystansu; z perspektywy chmur. Z drugiej – jest to myślenie realistyczne w dosłownym tego słowa znaczeniu; trzymające się ziemi. W tym kontekście zatem można mówić o nauce Kościoła jako orientacji politycznego myślenia.

W ujęciu sokratyczno-chrześcijańskiej wizji świata i miejsca w nim człowieka na całokształt życia jednostki składa się ogół działań, które ostatecznie podporządkowane są realizacji „*powołania* ku pełni i nieprzypadkowości”. I w tym wyraża się istota spraw ludzkich, *dobrego państwa*. To wszystko wszak prowadzi do oczywistej konstatacji. Jeżeli jest cel oraz wytyczona droga jego realizacji, to można postawić tezę, że ludzie dzielą się na dwie kategorie. Jedna – to ci, którzy mają dostęp do istoty. I druga – to ci, którzy tego dostępu nie mają. W tej wizji świata nie można przyjąć, iż każdy ma taki dostęp. Gdyby każdy miał dostęp do istoty, jej pojęcie straciłoby sens; wszyscy wiedzą „wszystko; nie ma czego realizować. Jeżeli przyjmuje się istnienie istoty rzeczy, to zakłada się dualizm bytu. Istnieje istota oraz istnieje jej pozór. Ta pierwsza pozostaje w ukryciu; trzeba zatem szukać dróg dojścia do niej. Taki jest sens wszelkiego powołania. Ksenofont przekazuje: „Królem i władcą – mówił [Sokrates] – nie jest ani ten, kto trzyma berło, ani ten, kogo wybrało pospólstwo, ani kto w drodze losowania, ani kto siłą lub podstępem zdobył władzę, ale ten, kto umie rządzić. I kiedy ktoś twierdził, że przywilejem panującego jest wydawanie rozkazów wedle słuszności, a powinnością poddanych – słuchanie rozkazów, Sokrates jasno dowodził, że na okręcie tylko wytrawny żeglarz wydaje rozkazy, właściciel okrętu natomiast i wszyscy inni poddróżni ich słuchają. Podobnie postępuje przy uprawie roli właściciel roli, w chorobie – chory, w zapasach – zapaśnik, we wszystkich innych dziedzinach życia jeżeli jest coś, co wymaga troskliwej opieki, wtedy każdy we własnym zakresie stara się potrzebie zaradzić, jeżeli wie, że się na tym rozumie. W przeciwnym razie nie tylko słucha zaleceń doświadczonych ludzi na miejscu, ale w razie potrzeby sprowadza ich z daleka, aby słuchając ich wskazówek, czynić to, co należy. W przędzalniach, dowodził, nawet niewiasty przewodzą nad mężczyznami, ponieważ wiedzą, jak trzeba prząść wełnę, mężczyźni zaś nie wiedzą”⁴¹. „I choć Sokrates – jak relacjonuje Ksenofont – nie sądził, że

⁴⁰ E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej...*, s. 31.

⁴¹ Ksenofont: *Wspomnienia...*, III, 9, 10–11.

niewiedza jest jednoznaczna z głupotą, to jednak najbliższej głupoty stawił nieznajomość samego siebie, jak również przypisywanie sobie wiadomości, których się nie ma, w przekonaniu że się wie to, czego się nie wie”⁴².

W przedstawianej orientacji myślenia jest ten, kto wie, i wie, że wie. Jest też ten, kto nie wie, i nie wie, że nie wie. Jeżeli tak, to stosunek między jednym a drugim podmiotem nie może być stosunkiem równorzędności. Jest to stosunek asymetryczny. „Kiedy pewnego razu Sokrates spotkał obywatela, którego wybrano na wodza — opowiada Ksenofont — zapytał: — Jak ci się zdaje? Dlaczego Homer nazywa Agamemnona pasterzem narodów? Czy nie dlatego, że podobnie jak pasterz powinien troszczyć się o to, aby owce były całe i zdrowe i miały dość paszy, jeżeli chce mieć z nich korzyść, z uwagi na którą je hoduje, tak samo i wódz powinien troszczyć się o to, aby żołnierze zachowali się cało i zdrowo, mieli pod dostatkiem żywności i zdobyli to, o co walczą? Walczą zaś o to, aby przez rozgromienie wroga polepszyć swą dolę”⁴³. Ten, kto ma dostęp do istoty, wydaje rozkazy, zalecenia, wskazówki. To takiego kogoś sprowadza się z daleka. I są ci, którzy słuchają. W koncepcie, o jakim mowa, ustalenie zasad *polis*, nie może być kwestią przypadku. Jak przekazuje Ksenofont, Sokrates twierdził, „że jest czystą głupotą wybierać naczelne władze w państwie przez głosowanie, chociaż nikt w świecie nie zgodziłby się korzystać z usług wybranego za pomocą bobu sternika, cieśli, flecisty czy każdego innego rękodzielnika, chociaż błędy popełnione w ich pracy wyrządzają bez porównania mniej szkody niż błędy ludzi postawionych u steru państwa”⁴⁴. Nie bez powodu wszak „Homer nazywa Agamemnona dostojnym”⁴⁵. Świat pod chmurami Platon przedstawia tymi słowami: „Weź pod uwagę takie oto zdarzenie — na wielu okrętach albo na jednym okręcie. Kapitan statku przewyższa wszystkich na okręcie wielkością i siłą, a tylko przygłuchy jest i ma jakoś krótki wzrok, a na sztuce żeglarskiej też się mało rozumie. A żeglarze kłócą się z sobą o sterowanie. Każdy z nich uważa, że powinien siedzieć przy sterze, chociaż się nigdy sztuki sterowania nie uczył, ani nie potrafi wskazać tego, u kogo by się jej uczył, ani czasu, w którym by tę naukę pobierał. [...] Chwalą jako znakomitego żeglarza i nazywają zawołanym sternikiem i znawcą okrętu każdego, kto potrafi razem z nimi rękę przykładąć do tego, żeby im władza przypadła w udziale [...]. Każdego innego oni ganią i mówią, że

⁴² Ibidem, III, 9, 6.

⁴³ Ibidem, III, 2, 1.

⁴⁴ Ibidem, I, 2, 9.

⁴⁵ Ibidem, III, 1, 4.

jest do niczego, a o prawdziwym sterniku nie mają bladego pojęcia, nie przeczuwają nawet, że on powinien się interesować porami roku i dnia, i niebem, i gwiazdami, i wiatrami, i wszystkim, co leży w zakresie umiejętności, jeżeli ma być naprawdę przygotowany do prowadzenia okrętu”⁴⁶. Życie zbiorowe to żeglowanie. Każdego, kto bierze udział w żeglowaniu, da się określić jako żeglarza. Żeglowanie wszak to trzymanie się kursu. A kurs — to kurs; jest *jeden*. Warunkiem zaś jego utrzymania jest jego znajomość. W żeglowaniu nie wystarczy zatem sam udział ani nawet obecność kapitana. Jego warunkiem jest istnienie prawdziwego sternika.

Jezus jest tym, któremu dana została możliwość wglądu w istotę bytu. Sam zresztą oświadcza: „[...] nie przyszedłem sam od siebie; lecz prawdziwy jest Ten, który Mnie posłał (J, 7, 28). „Ja jestem światłością świata” (J, 8, 12). Światłość ma za zadanie oświecanie tego, co jest ciemne. „Czy może niewidomy prowadzić niewidomego? Czy nie wpadną w dół obydwoj?” (Łk, 6, 39). Nie każdy ma dar widzenia. Ale w nauce założyciela chrześcijaństwa ciemnością jest nie tylko ograniczenie się do zdroworozsądkowego oglądu świata, lecz także światłość fałszywa. Zatem, uczy, „strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami” (Mt, 7, 15). Nie każdy ma dar widzenia i nie każdy może orzekać o sobie, iż ma taki dar. „Ja jestem bramą owiec — czytamy w Ewangelii św. Jana. Wszyscy, którzy przyszli przede Mną, są złodziejami i rozbójnikami, a nie posłuchały ich owce. Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony — wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę. Złodziej przychodzi tylko po to, aby kraść, zabijać i niszczyć. Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości. Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce. [...] Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (J, 10, 7–16). Dostęp do światłości daje „chleb życia” (J, 6, 48). Jest to „chleb, który z nieba zstępuje” (J, 6, 50); „pokarm, o którym wy nie wiecie” (J, 4, 32). Życie człowieka musi mieć trwałe podstawy. Ich źródło tkwi w świecie chmur. „Nauczał raz w szabat w jednej z synagog — czytamy w Ewangelii św. Łukasza. A była tam kobieta, która od osiemnastu lat miała ducha niemocy: była pochylona i w żaden sposób nie mogła się wyprostować. Gdy Jezus ją zobaczył, przywołał ją i rzekł do niej: »Niewiasto, jesteś wolna od swej niemocy«. Włożył na

⁴⁶ Platon: *Państwo*. Przekład W. Witwicki. Warszawa 1958, VI, IV, 488 B–E–489.

nią ręce, a natychmiast wyprostowała się i chwaliła Boga” (Łk, 13, 10–13). „Każdego więc – uczy Jezus – kto tych słów moich słucha i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztropnym, który dom swój zbudował na skale. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął [...]. Każdego zaś, kto tych słów moich słucha, a nie wypełnia ich, można porównać z człowiekiem nierozsądnym, który dom swój zbudował na piasku. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzuciły się na ten dom. I runął, a upadek jego był wielki” (Mt, 7, 24–27). Jak pisał o Jezusie cytowany już kardynał J. Ratzinger, „Jego byt jest służbą”⁴⁷.

Jeżeli „wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra, to – zadaje pytanie Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* – jakie jest najwyższe ze wszystkich dóbr?”⁴⁸. I odpowiada: „Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemalże powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu”⁴⁹. Rzecz w tym, zauważa, że do rozważań nad tym najwyższym ze wszystkich dóbr potrzebne jest, jak to ujmuje, „dokładniejsze określenie, czym ono jest”⁵⁰. „Jak bowiem u fletnisty, rzeźbiarza i u każdego artysty oraz w ogóle u każdego, kto ma jakąś funkcję [...], wartość jego i »dobroć« tkwi w spełnianiu owej funkcji, tak też zdaje się [...] i u człowieka, jeśli istnieje jakaś swoista jego funkcja”⁵¹. „Jakaż by to więc mogła być [funkcja – W.K.]?”⁵² – zadaje pytanie Arystoteles. I odpowiada: „[Jest to – W.K.] życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego”⁵³. „Jeśli swoista funkcja człowieka i człowieka etycznie wysoko stojącego jest identyczna co do swego rodzaju, tak jak funkcja cytrzysty i cytrzysty wybitnego [...] (jest bowiem funkcją cytrzysty grać na cytrze, funkcją dobrego cytrzysty grać dobrze); [...] i jeśli dalej za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry; [...] jeśli tedy to wszystko tak się ma, to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy

⁴⁷ Kard. J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przekład Z. Włodka. Kraków 1994, s. 218.

⁴⁸ Arystoteles: *Etyka nikomachejska...*, 1095 a 15.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, 1097 b 20.

⁵¹ Ibidem, 1097 b 25.

⁵² Ibidem, 1097 b 30.

⁵³ Ibidem, 1098 a.

zgodne z wymogami jej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodne z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju⁵⁴. Samo działanie do szczęścia nie wystarczy, twierdzi Arystoteles. Potrzeba jeszcze rozsądku, *phronesis*. „O jakich to ludziach mówimy, że są rozsądni”⁵⁵ – zastanawia się. I odpowiada: „Zdaje się, że charakterystyczną ich cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne [...] w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle”⁵⁶. W efekcie tego sposobu rozumowania fundamentalna teza Arystotelesa brzmi następująco: „Niepodobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym – ani też rozsądnym bez dzielności etycznej. [...] Wraz z rozsądkiem bowiem, który jest jeden, współistnieją wszystkie cnoty”⁵⁷. I to jest dzielność w sensie najgłębszym; najlepszy i najwyższy jej rodzaj. I ta dzielność – jedność dzielności etycznej i rozsądku – wyznacza bieg całego ludzkiego życia. „Jedna bowiem jaskółka nie stanowi o wiosnie ani jeden dzień; tak też jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani szczęścia”⁵⁸.

„Życie należy do rzeczy, które same przez się są dobre i przyjemne, bo jest ono czymś ograniczonym, a to, co ograniczone, ma tę samą naturę, co dobro – pisze Arystoteles. To zaś, co z natury jest dobre, jest nim też dla człowieka prawego (dlatego zdaje się, że [życie] jest dla wszystkich przyjemne). Nie trzeba jednak tego odnosić do życia niegodziwego i zepsutego ani do życia wśród cierpień; gdyż takie życie jest nieograniczone, podobnie jak wszystko, co do niego należy”⁵⁹. „Jeśli więc – rozwija tę myśl Arystoteles – samo życie jest dobre i przyjemne (zdaje się to wynikać już stąd chociażby, że wszyscy do niego dążą, a najbardziej ludzie prawi i szczęśliwi; dla nich bowiem życie jest najbardziej pożądania godne i koleje ich żywota są najszczęśliwsze...) [...] [wszak – W.K.] (radują się spostrzegłszy w sobie to, co jest dobre samo w sobie); jeżeli wreszcie człowiek etycznie wysoko stojący odnosi się do swego przyjaciela tak jak do siebie samego (przyjaciół bowiem jest jego drugim »ja«) – [jeżeli więc to wszystko tak jest] to istnienie przyjaciela jest dla każdego człowieka w tym samym lub prawie w tym samym stopniu pożądania godne, co jego własne istnienie. [...] Trzeba tedy, by spostrzegał zarazem istnienie przyjaciela, to zaś jest możliwe

⁵⁴ Ibidem, 1098 a 5–15.

⁵⁵ Ibidem, 1140 a 25.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, 1144 b 30–1145 a.

⁵⁸ Ibidem, 1098 a 15–16.

⁵⁹ Ibidem, 1170 a 15–20.

dzięki współżyciu, rozmowie i wymianie myśli; w tym bowiem znaczeniu mówi się o współżyciu ludzi z sobą, a nie w znaczeniu, w którym się tego wyrazu używa o bydle, mianowicie, że się w tym samym miejscu pasie”⁶⁰. „Przyjaźń to wspólnota. [...] A uświadamiamy sobie to we współżyciu, tak że jest rzeczą naturalną, iż ludzie do tego dążą”⁶¹. I w tym wyraża się właściwa istocie ludzkiej funkcja; jej funkcja swoista. Nie ma organizacji życia zbiorowości bez odniesienia tego życia do Dobra, do zasady. Jeżeli grać, to grać dobrze. Jest albo cytrzysta, który chce być dobrym cytrzystą; albo go nie ma wcale. A grać – to grać razem. „Jeśli [...] istnienie jest dla człowieka szczęśliwego pożądania godne samo w sobie [...] – pisze Arystoteles – to także istnienie przyjaciela jest dlań pożądania godne w tym samym prawie stopniu”⁶². I to podpowiada rozsądek. Tu jednak Arystoteles dodaje: „Jednakowoż rozsądek nie jest mimo to czymś wyższym aniżeli mądrość filozoficzna, tj. aniżeli lepsza część naszej duszy (tak jak medycyna nie jest niczym wyższym od zdrowia); nie posługuje się bowiem [rozsądek – W.K.] mądrością, lecz dba o to, by była; nakazy swe wydaje tedy ze względu na mądrość, lecz nie wydaje ich mądrości. [Twierdzić zaś, że jest czymś wyższym,] byłoby tak, jak gdyby ktoś powiedział, że sztuka rządzenia państwem rządzi bogami, ponieważ wydaje rozkazy dotyczące wszystkich spraw państwowych”⁶³.

I tropem tego sposobu rozumowania idzie myśl św. Tomasza z Akwinu. W jego filozofii nie ma istoty bez istnienia ani istnienia bez istoty. „Oderwane od siebie nawzajem – pisze E. Gilson – są tylko dwiema abstrakcjami”⁶⁴. W odniesieniu do spraw ludzkich oznacza to, że umysł może orzekać o Dobru, jedynie tworząc taką czy inną koncepcję „dobrego życia”; tej zaś bez owego Dobra nie da się wypracować. Tym, co wskazuje, wedle jakich reguł ma człowiek organizować swoje życie pośród innych ludzi, jest w ujęciu św. Tomasza całokształt cnót, które określa on jako „cnoty kardynalne”. Spośród nich (a są to: roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie) najistotniejsza jest „roztropność” – *prudentia*. „W dziedzinie czynów ludzkich przyczyną najwyższą jest wspólny cel całego życia ludzkiego. Otóż do tego właśnie celu zmierza roztropność”⁶⁵ – czytamy w *Sumie teologicznej*.

⁶⁰ Ibidem, 1170 a 25–1170 b 10.

⁶¹ Ibidem, 1171 b 30–35–1172 a.

⁶² Ibidem, 1170 b 10–15.

⁶³ Ibidem, 145 a 5–10.

⁶⁴ E. Gilson: *Tomizm*. Przekład J. Rybicki. Warszawa 1960, s. 509.

⁶⁵ Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. W skrócie...*, II–II, 47, 2 (s. 471).

Istnieją wszak dwa rodzaje roztropności. „Do roztropności należy nie tylko namysł rozumowy, ale także zastosowanie do działania, a to jest celem rozumu praktycznego. Nie można bowiem zastosować czegoś do czegoś bez znajomości tego, co ma być zastosowane, i tego, do czego to ma być zastosowane. A ponieważ działania odnoszą się do poszczególnych przedmiotów, dlatego z konieczności człowiek roztropny ma znać zarówno powszechne pewniki rozumu, jak i poszczególne przedmioty czynności”⁶⁶. Jednakże Doktor Kościół, zwany Doktorem Anielskim, dodaje: „Kto dobrze rozumuje w dążeniu do jakiegoś celu szczególnego, np. do zwycięstwa w wojnie, jest roztropny, ale nie bezwzględnie, lecz w danej dziedzinie. Natomiast kto dobrze rozumuje o dobru całego życia, jest roztropny w bezwzględnym znaczeniu. Jasne więc, że roztropność jest mądrością w sprawach ludzkich; nie jest jednak mądrością w znaczeniu bezwzględnym, bo jej przedmiotem nie jest przyczyna bezwzględnie najwyższa. Przedmiotem bowiem roztropności [to znaczy tej, która jest »nie-bezwzględna« — W.K.] jest dobro ludzkie, a to nie stanowi Dobra najwyższego”⁶⁷. Rzecz w tym, że tak, jak nie ma istoty bez istnienia i odwrotnie, tak też nie ma tej pierwszej roztropności bez tej drugiej; i *vice versa*. Czym jest ta pierwsza? Roztropność, rozumiana jako mądrość w sprawach ludzkich, uczy, jak pisze współcześnie o. Mieczysław A. Krąpiec, że „pierwotnie ludzką sytuacją, w której czujemy się właśnie jako ludzie [...] jest bezpośrednio nam dana w poznaniu samowiedza tego, że istnieję jako »ja«, które jest podmiotem [...] tego wszystkiego, co »moje«. Owa sytuacja [...] jest jakby polem ludzkiej samowiedzy, którego biegunami są z jednej strony »ja«, a z drugiej »moje«”⁶⁸. To „moje” można różnie zinterpretować. Po pierwsze, „służy ono na oznaczenie przedmiotów zewnętrznych naszego wytwórczego działania. [...] W tym sensie »moim« może być: dom, pole, lasy, pieniądze, ubrania, wszelkie przedmioty użytku zewnętrznego”⁶⁹. Po drugie, na to „moje” składa się całokształt czynności mojego ciała. „To »moja« głowa mnie boli, to »mój« żołądek dokonuje trawienia, to »moje« nogi mnie niosą itd. [...] »Ja« jestem [...] podmiotem [...] tych czynności. One są »moje«. Owo »moje« jest ode »mnie« nierozdzielne, gdyż ustanie »moich« czynności niweczy »mnie« przez śmierć”⁷⁰. Oprócz tych funkcji cielesnych na to, co jest „moje”, składają się jeszcze funkcje poznawcze i pożądawcze. Wszak „w równej mierze

⁶⁶ Ibidem, II–II, 47, 3 (s. 471).

⁶⁷ Ibidem, II–II, 47, 2 (s. 471).

⁶⁸ M.A. Krąpiec: *Ja-człowiek*. Lublin 1991, s. 120.

⁶⁹ Ibidem, s. 121.

⁷⁰ Ibidem, s. 123.

odczuwam, że jestem »sobą«, a więc istotnie tym samym podmiotem »ja«, który »jem«, który »oddycham«, jak i tym samym, który »widzę«, »słyszę«, co więcej — który »myślę«, »kocham«, »nienawidzę«⁷¹. To wszystko jest „moje”. „»Ja« zatem — podkreśla M.A. Krąpiec — jako »centrum« i spełniacz czynności »moich« staje przed nami jako coś, co zarazem może być i materialne, i niematerialne. Nade wszystko zaś »ja« jawi się jako podmiot w akcie podmiotowania tych wszystkich czynności, które widzę jako »moje«⁷². Tak oto jednostka, podejmując wysiłek życia, nawiązuje kontakt ze światem. Jest to coś na kształt dialogu. Nie jest to jednak relacja „ja” — świat. „Dialog, czyli komunikowanie sobie wzajemnie treści intelektualno-poznawczej (*dia-logos*), dokonuje się między »ja« a »ty«⁷³.

„Każdy, co ktoś czyni, czyni to dla jakiegoś celu. Celem zaś dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to było, działa z miłości⁷⁴ — uczy św. Tomasz. W życiu zbiorowym jest to przyjaźń. „Kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra⁷⁵. „Kiedy natomiast — uzupełnia św. Tomasz — chcemy dobra nie temu (lub kogo) kochamy, ale chcemy jego dobra dla siebie, np. gdy lubimy wino lub konia itp., wówczas takie kochanie nie jest miłością przyjacielską, ale pożądawczą. Wszak śmiesznie brzmi powiedzenie, że ktoś przyjaźni się z winem lub koniem. Ale sama życzliwość także nie wystarczy do przyjaźni, gdyż przyjaźń wymaga wzajemności w przyjaźni, by przyjaciel był przyjacielem tego przyjaciela. Taka zaś wzajemna życzliwość opiera się na wzajemnej wspólnotcie. [...] [I] taka ma być przyjaźń do przyjaciela, by miłować wszystkich, którzy do niego należą, choćby oni nas obrażali lub mieli w nienawiści. [...] Miłość przyjacielska rozciąga się też na nieprzyjaciół, których miłujemy ze względu na Boga⁷⁶. „Ja” to „jaźń otwarta⁷⁷. Roztropność, ta ludzka, wskazuje to, co wskazywał rozsądek w ujęciu Arystotelesa; wskazuje to, co przekracza granice „ja”; wskazuje „ty”.

W myśli tomistycznej stosunki międzyludzkie nie sprowadzają się jednak do relacji „ja” — „ty”. Jak pisze o. Krąpiec, „mając na celu rozwinięcie swych potencjalności osobowych, dostrzegamy, że niepodobna

⁷¹ Ibidem, s. 125.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem, s. 323.

⁷⁴ Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna. W skrócie...*, I–II, 28, 6 (s. 222).

⁷⁵ Ibidem, I–II, 26, 4 (s. 218).

⁷⁶ Ibidem, II–II, 23, 1 (s. 423).

⁷⁷ M.A. Krąpiec: *Ja-człowiek...*, s. 320 i *passim*.

ich rozwinąć ani samotnie, ani też we dwoje. [...] Tworzy się konieczność ukonstytuowania podstawowej grupy społecznej i przy jej pomocy ukonstytuowania społeczności, która umożliwi nie tylko utworzenie obiektywnych wartości przekraczających możliwości poszczególnych jednostek (czy grup: »ja-ty«), ale także zagwarantowanie wewnętrzno-osobowego rozwoju poszczególnym jednostkom⁷⁸. „Relacje »ja-ty« prowadzą do zupełnie nowej formy życia interpersonalnego, którą można by nazwać »my«⁷⁹. „To wszystko, co jest wytworem ludzkiej pracy (intelektualnej i fizycznej), [...] nie mogłoby powstać bez formy bytowania, w której ludzie czują się jako »my«⁸⁰. Owo „my” stanowi część składową tego, co w filozofii św. Tomasza i myśli społecznej tomizmu określa się jako „dobro wspólne” (*bonum commune*). Święty Tomasz przywiązywał wielką wagę do idei *bonum commune*. Jak obliczono, da się zestawić 343 teksty z jego dzieł, „w których jest mowa *ex professo* o dobru wspólnym, tzn. które można wykorzystać do bliższej analizy tego pojęcia⁸¹. Ale jak zauważono, „w żadnym z tych tekstów nie znajdujemy [...] pełnej i jednolitej jego definicji⁸². A jest tak dlatego, że tak, jak nie da się orzekać o każdej z wymienionych roztropności bez drugiej, tak też nie wystarcza idea „dobra wspólnego” ujęta najogólniej, bez odniesienia jej do realiów życia (i oczywiście *vice versa*). Świadomość takiego stanu rzeczy miał zresztą już Arystoteles. Jak bowiem zauważał, w państwach ten, „kto jest lepszy, sądzi, że należy mu się, by miał więcej, ponieważ człowiekowi dobremu przyznaje się więcej; tak samo [sądzi] też ten, kto jest pożyteczniejszy, gdyż kto jest bezużyteczny – mówi się – nie powinien mieć równego udziału; bo jeśli korzyści płynące z przyjaźni nie będą rozdzielane w stosunku do wartości świadczeń, to stanie się to już nie przyjaźnią, lecz obowiązkiem, włożonym na barki jednego z przyjaciół; sądzi się bowiem, że tak jak w interesach majątkowych większy zysk mają ci, co więcej włożyli, tak też powinno być w przyjaźni. Ludzie zaś będący w potrzebie i niżej stojący utrzymują coś przeciwnego; gdyż obowiązkiem dobrego przyjaciela jest pomagać temu, kto jest w potrzebie; bo jakąż korzyść z tego, że jest się przyjacielem człowieka etycznie wysoko stojącego lub wpływowego, jeśli się z tego nic nie ma?”⁸³. Zgodnie

⁷⁸ Ibidem, s. 326–327.

⁷⁹ Ibidem, s. 326.

⁸⁰ Ibidem, s. 327.

⁸¹ Ks. J. Majka: *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*. „Roczniki Filozoficzne” 1969, T. 17, z. 2, s. 35.

⁸² Ibidem.

⁸³ Arystoteles: *Etyka nikomachejska...*, 1163 a–b.

z arystotelesowsko-tomistycznym *realizmem* nie ma społeczeństwa, państwa „w ogóle”; i nie ma tak rozumianego „dobra wspólnego”. Jedno i drugie ujawnia się w konkretnych okolicznościach i działaniach. Trzeba zatem znać te okoliczności; wskazać te działania. „Człowiek wszystkiego pożąda dla celu ostatecznego [...] – pisze św. Tomasz – bo pożąda ze względu na dobro”⁸⁴. „Nie wszyscy są jednak zgodni co do tego – uzupełnia – w czym ów cel ostateczny znajduje się. Niektórzy bowiem pożądamy bogactw jako dobra ostatecznego, inni rozkoszy, a inni jeszcze innych rzeczy”⁸⁵. Jak jednak dodaje, „kto grzeszy, odwraca się od tego, w czym naprawdę zawiera się istota celu ostatecznego, ale nie odwraca się do samego zamierzenia tego celu, szukając go mylnie w innych rzeczach”⁸⁶.

Czym jest „dobra wspólne”? „Odpowiedź na tak postawione pytanie staje się możliwa przez zanalizowanie znaczeń dwóch występujących w [tym] pytaniu wyrażen: »dobro« i »wspólne«”⁸⁷ – pisze cytowany wcześniej M.A. Krąpiec. Czym jest „dobro”? Dobro to „cel”; cel działania. „Naturę każdego bytu poznajemy [...] w kontekście właściwego temu bytowi działania, a działanie to staje się z kolei zrozumiałe w świetle współmiernego przedmiotu – celu. [...] Dobro-cel działania – to tyle, co przedmiot właściwej naturze danego bytu inklinacji, zwanej także »pożądaniem«. [...] Dobro zatem jest bytem, o ile ten byt staje się racją dążenia (celem pożądania)”⁸⁸. Dotyczy to wszelkich bytów. „Dobro-pożądalność bytu – dodaje o. Krąpiec – staje się czytelne zwłaszcza w wypadku analizy działania natury rozumnej, tj. człowieka. [...] Fakt, że człowiek działa w określonym celu, daje się wytłumaczyć jedynie przez to, że przedmiot dążenia pojawił się przed człowiekiem jako **godny pożądania** – jako dobro. I tylko dla owego dobra człowiek go pożąda – »chce«”⁸⁹. I tak, jak są różne rodzaje bytów, tak też istnieje hierarchia dóbr pożądanych. Dobra niższe są pożądane ze względu na dobra wyższe. W efekcie dochodzi się do Dobra najwyższego – istoty pożądania. „Jedynie [...] Dobro najwyższe może być obiektywnym Dobrem wspólnym każdej osoby i całego społeczeństwa, a tym samym prawa – pisze o. Krąpiec. [...] Żadna społeczność nie może występować przeciw własnej racji bytu i wydawać takich praw, które by w jakikolwiek sposób starały się uniemożliwić bądź utrudniały osiągnięcie dobra

⁸⁴ Św. T o m a s z z A k w i n u: *Suma teologiczna. W skrócie...*, I–II, 1, 6 (s. 164).

⁸⁵ Ibidem, I–II, 1, 7 (s. 164).

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ M.A. K r ą p i e c: *Ja-człowiek...*, s. 334–335.

⁸⁸ Ibidem, s. 335.

⁸⁹ Ibidem, s. 335–336.

wspólnego albo warunkowały osiągnięcie tego dobra za pomocą norm-nakazów z natury swej niekoniecznie związanych z dobrem wspólnym. Wszelkie takie normy czy rozporządzenia mogą być uznane jedynie za pseudoprawa, które w żaden sposób nie mogą osoby ludzkiej [...] wiązać od wewnątrz w sumieniu”⁹⁰.

Co z kolei oznacza słowo „wspólne”? Gdy mówimy o „dobru wspólnym”, to mówimy, podkreśla cytowany autor, „o takim dobru, które dotyczy ludzi jako nosicieli prawa – bytów spotencjalizowanych, posiadających prawo do osobowego rozwoju [...]. W takim zaś stanie rzeczy dobro wspólne jest osiągalne za pomocą aktów ludzkich jako aktów osobowych”⁹¹. Każda jednostka ma określone potrzeby, które zaspokaja przez swoje działanie. Jest to działanie skierowane na dobro własne. A ono, w rzeczy samej, składa się na dobro wspólne. „Dobro wspólne [...] pojawia się przed człowiekiem-osobą jako jego własne osobowe dobro, ujmowalne przez rozum, stąd każda osoba ludzka może i powinna je zrozumieć, a rozumiejąc, zarazem doń [do tego dobra – W.K.] przyłgnąć”⁹². Ale to dobro „własne-wspólne” realizuje potrzeby jednostki, rozumianej jako istota, która nie żyje samym chlebem. Jak się zatem podkreśla w literaturze tomistycznej, „dobry” ustrój państwa to taki, w którym za jedną z podstawowych zasad przyjmuje się, że „potrzeby gospodarcze nie posiadają wartości bezwzględnej, [...] są [one] wartościami względnymi, normowanymi, zrozumiałymi dopiero w pełni przez przyporządkowanie ich do potrzeb przedgospodarczych”⁹³. Jest tak, gdyż „pytanie [...] o istotę życia gospodarczego jest poszukiwaniem metafizycznym racji tego życia, jest to więc pytanie o jego ostateczny sens”⁹⁴. „Dobry” ustrój to taki, w którym „źródłem życia gospodarczego [...] nie jest wymiana [...]. Szukać go należy głębiej, mianowicie w istniejącym rozdziale pomiędzy potrzebami gospodarczymi człowieka a dobrami zdolnymi zaspokoić te potrzeby”⁹⁵. Celem gospodarowania jest zaspokojenie popytu; nie podaż. Zysk i jego maksymalizacja mają służebny charakter; odgrywają „jedynie rolę bodźca ekonomicznego”⁹⁶. „Życie gospodarcze [jest – W.K.] zawsze **społecznością gospodarujących osób**”⁹⁷. I to stanowi kryterium ustale-

⁹⁰ Ibidem, s. 340.

⁹¹ Ibidem, s. 338.

⁹² Ibidem, s. 341.

⁹³ Ks. J. Kondziela: *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*. Lublin 1972, s. 81.

⁹⁴ Ibidem, s. 69.

⁹⁵ Ibidem, s. 76.

⁹⁶ Ibidem, s. 86.

⁹⁷ Ibidem, s. 78.

nia, kto jest lepszy, pożyteczniejszy, czyje świadczenia są więcej warte, kto więcej włożył. W skali globu jest to „dobro wspólne społeczności międzynarodowej”⁹⁸.

Tyle o roztropności w znaczeniu „nie-bezwzględny”. Tej zaś, jak wiemy, nie ma bez roztropności w znaczeniu bezwzględnym. A ta ukazuje Boga jako zasadniczy punkt odniesienia spraw ludzkich. W konsekwencji kategoria „dobra wspólnego”, pojmowanego najogólniej, jest tu ujęta w kontekście postulatywnym. Jak podkreśla się w literaturze tomistycznej, „dobro wspólne bez normatywnego charakteru oznaczałoby tylko ideę. [...] Jako nakaz moralny pociąga ono za sobą powinność”⁹⁹. „Jako nakaz etyczny jest przyczyną, która konstytuuje i uzasadnia życie społeczne [...]. Społeczeństwo jest tym, czym jest, dzięki [tak rozumianemu – W.K.] dobru wspólnemu”¹⁰⁰.

„Rozsądek” Arystotelesa, „roztropność” św. Tomasza to kategorie „pierwsze”. Nie ma czegoś takiego, co podpowiada rozsądkowi to, co rozsądek ma podpowiadać człowiekowi; i tak samo rzecz się ma z roztropnością. Rozsądek to rozsądek; roztropność to roztropność. Treści tego, co stanowi zawartość rozsądku, roztropności, odnoszą się do świata „tu”, pod chmurami. Jednocześnie wszak pozostają one w związku z tym, co „tam”. Tym kimś, w kim zbiega się to, co „tu”, i to, co „tam”, jest ten, kto wie. „Często oznajmiałem przyjaciółom wskazówki boga”¹⁰¹ – twierdzi w przekazie Ksenofonta przed sądem Sokrates. Sokrates wie. I Sokrates wskazuje. Co zatem oznacza: „oznajmiać wskazówki Boga”? Słowo „oznajmiać” jest neutralne; to tyle, co „orzekać”, „opisywać”. Ale zwrot „oznajmiać wskazówki” już neutralny nie jest. „Oznajmiać wskazówki” to *de facto* „wskazywać”; „wskazywać właściwy wybór”. Jest ten, kto oznajmiając, jednocześnie wskazuje, i ten, kto tego słucha; a jeśli tego słucha, to wychodzi mu to na dobre. Skoro zatem sytuacja jest taka, iż to, co „tam”, stanowi punkt wyjścia tego, co „tu”, i skoro przyjmuje się istnienie tego, kto wie, co „tam”, a jest „tu”, to z punktu widzenia tego, kto wie, absurdem byłoby porzucenie – w stosunku do tych, którzy tak jak on funkcjonują „tu”, a nie wiedzą (i nie wiedzą, że nie wiedzą) – tej wskazującej roli. Ten, kto wie, ma nie tylko prawo do wskazywania; ma obowiązek. Jak wiemy, w myśli Sokratesa tym, co łączy to, co „tam”, i to, co „tu”, jest *daimonion*. *Daimonion* ukazuje, jak żyć. W postawie Sokratesa, jak wynika

⁹⁸ Ibidem, s. 93 i nast.

⁹⁹ Ks. J. Krucina: *Struktura społecznej zasady dobra wspólnego*. „Roczniki Filozoficzne” 1967, T. 15, z. 2, s. 37.

¹⁰⁰ Ks. J. Kondziela: *Filozofia społeczna...*, s. 42–43.

¹⁰¹ Ksenofont: *Obrona Sokratesa*, 13. W: Idem: *Pisma sokratyczne...*

z dostępnych przekazów, współdziałają dwie odmienne wersje wskazówek daimoniona; dwie odmienne koncepcje ich siły przekonywania. Jedna, z przekazu Ksenofonta, to wersja „mocna”. Sokrates oznajmia: „Głos boży (daimonion) objawia się we mnie i daje mi znaki, co czynić należy”¹⁰². Sokrates „wielu ludziom z kręgu swoich znajomych przepowiadał z góry, co mają czynić, a czego unikać”¹⁰³. I druga wersja Platona – „słaba”: „To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy”¹⁰⁴. „Ten mój zwyczajny, wiesz czy głos [...] sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy”¹⁰⁵. Niezależnie od tego, która wersja lepiej oddaje intencje Sokratesa – a jak wolno sądzić, obie mają na swe uzasadnienie silne argumenty – zarówno w jednej, jak i w drugiej interpretacji na *daimonion* składa się całokształt wskazań.

Sokrates u początków kultury europejskiej uczy, że człowiek nie jest skazany na przypadkowość; świat ma, użyjmy określeń Arystotelesa, „substancję”, „zasadę”. A to oznacza, że życie zbiorowe, organizacja państwa, ma cel. I Sokrates wskazuje ten cel. Jak jednak wolno mniemać, imperatywność wskazań Sokratesa ma swoje granice. „To, co jest najważniejsze – uczy – bogowie zastrzegli dla siebie i nic z tego nie jest na pewno ludziom wiadome”¹⁰⁶. To wszak, że żaden człowiek nie ma dostępu do tego, co jest najważniejsze, nie zmienia faktu, że istnieje różna skala owego braku. Ten, kto tkwi w chmurach, ma większy dostęp do zasady; wszyscy inni – mają mniejszy. Dokładniej: ten w chmurach osiąga maksimum tego, co człowiek może osiągnąć. Jest w chmurach i wie. W istocie rzeczy, jednak wie, że wie niewiele. W porównaniu z tym, który nie wie – i nie wie, że nie wie – dużo wie. Z jednej strony dostęp do świata chmur jest dla każdego – włącznie z Sokratesem – ograniczony. W ujęciu Plotyna, jak zauważono, „jesteśmy rządzeni raczej niż władcami, jesteśmy znani raczej niż znającymi”¹⁰⁷. Z drugiej wszak strony ten dostęp, jako możliwość, ma każdy. „Nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok – uczy Sokrates w *Państwie* Platona – on go ma, tylko się w złą stronę obrócił

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ K s e n o f o n t: *Wspomnienia...*, I, 1, 4.

¹⁰⁴ P l a t o n: *Obrona Sokratesa...*, XIX D.

¹⁰⁵ Ibidem, XXXI B.

¹⁰⁶ K s e n o f o n t: *Wspomnienia...*, I, 1, 8.

¹⁰⁷ *The Oxford History of Western Philosophy*. Edited by A. K e n n y. Oxford 1994, s. 51.

i nie patrzy tam, gdzie trzeba”¹⁰⁸. A zatem „oznajmiać wskazówki boga” nie oznacza: wytyczać kierunek. Jest to oznajmianie kierunku już wytyczonego; i co więcej, wytyczonego w każdym człowieku. „Ja – twierdzi Sokrates w *Teajecie* Platona – całkiem jestem jak te akuszerki: rodzić nie umiem mądrości [...], bo nic nie mam mądrego do powiedzenia. [...] A przyczyna tego taka: odbierać płody bóg mi każe, a rodzić nie pozwolił. Jestem ci ja sam nie bardzo mądry, nigdy nic takiego nie znalazł, co by moja dusza urodziła. [...] A od połogu jest bóg – i połóg to moja robota”¹⁰⁹. Jak zauważono, „Sokrates stanowczo odmawiał przyjęcia roli nauczyciela; twierdząc, że nie wie, w jaki sposób uczynić ludzi lepszymi, oraz że nie rozumie, co wchodzi w skład *arete*”¹¹⁰. Największą prawdą jest to, że odkryć ją trudno. Ale mimo wszystko ona jest. I życie to ciągle zwracanie się ku niej. Sokrates uświadamia *polis* ten stan rzeczy. Jest on, jak czytamy w *Obronie...*, „jak bąk z ręki boga puszczoney, [aby] siadał miastu na kark; ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło”¹¹¹.

Najistotniejszą cechę myślenia, zainicjowanego przez Sokratesa, a wypełnionego, jak to ujął E. Gilson, przez Objawienie, stanowi teza mówiąca o prymacie całości przed częścią. Bóg miłuje człowieka miłością, jak to określa św. Tomasz, „wlaną”¹¹². To zaś każe uznać, że życie istoty ludzkiej to całokształt działań podejmowanych niejako w rewanżu za tę miłość. Jak konstatuje Gilson, „sokratyzm samego Sokratesa, jak i ten, który wysnuli zeń Ojcowie Kościoła i filozofowie średniowieczni, posiadają jeden wspólny rys. Rysem tym jest antyprzyrodniczość. [...] Wiedza o człowieku dlatego wydawała się im wszystkim sprawą najwyższej wagi, iż jedynie na niej mogą się zasadzać nakazy i wskazania rządzące postępowaniem w życiu. [...] Na cóż bowiem zda się człowiekowi pozyskać świat, jeśli przy tym zgubi własną duszę”¹¹³. Antyprzyrodniczość sokratyzmu to po prostu uznanie, że każda filozofia jest filozofią człowieka, a każda filozofia człowieka jest filozofią polityczną, każda zaś filozofia polityczna to poszukiwanie punktu od-

¹⁰⁸ P l a t o n: *Państwo...*, VII, 518 D.

¹⁰⁹ P l a t o n: *Teajtet*. W: I d e m: *Dialogi*. Przekład W. Witwicki. T. 2. Kęty 1999, 150 VII C–E.

¹¹⁰ A. N e h a m a s: *Meno's Paradox and Sokrates as a Teacher*. In: *Essays on the Philosophy of Sokrates*. Edited by H.H. B e n s o n. Oxford 1992, s. 314.

¹¹¹ P l a t o n: *Obrona Sokratesa...*, XVIII E.

¹¹² Św. T o m a s z z A k w i n u: *Suma teologiczna. W skrócie...*, II–II, 25, 3 (s. 429).

¹¹³ E. G i l s o n: *Duch filozofii średniowiecznej...*, s. 214–215.

niesienia dla sfery *polis* – dobra, prawdy, sprawiedliwości. W tym kierunku myślenia, jak podkreśla Gilson, spekulacje nie zmierzają „nigdy od Boga do człowieka, lecz zawsze od człowieka do Boga. Ściślej mówiąc, obrazem Boga w człowieku nie jest tylko – ani też przede wszystkim – to, w czym człowiek jest rzeczywiście podobny do Boga, lecz uświadomienie sobie przez człowieka faktu, że jest obrazem Boga, oraz poruszenie, mocą którego dusza, przedzierając się niejako poprzez samą siebie, posługuje się tym faktycznym podobieństwem jako środkiem służącym dotarciu do Boga”¹¹⁴. I to oznacza rada Sokratesa: „Poznaj samego siebie!”¹¹⁵. Dla chrześcijan oznaczała ona, jak pisze Gilson, „że powinni poznać naturę, jaką ich Bóg obdarzył, i wykryć miejsce, jakie im wyznaczył w powszechnym porządku, tak aby z kolei oni mogli skierować się ku Bogu”¹¹⁶. I w tym właśnie „każdy z nas odczuwa najmocniej, jak głębokie braterstwo łączy go ze współtowarzyszami wielkości i nędzy”¹¹⁷. Taką wizję Gilson określa jako „*sokratyzm chrześcijański*”¹¹⁸.

W tym sposobie rozumowania świat człowieka to świat człowieka etycznie wysoko stojącego i prawego. Cytrzysta ma tu mieć świadomość tego, że swoją grą bierze udział w pląsie wokół Króla. I to jest jedyna droga pokonania ułomności, „inwalidztwa samego istnienia”. Cytrzysta ma grać; dobrze grać. I jest to gra, którą się gra razem; *wspólnie*. Państwo, prawo – to elementy organizacji takiej gry; wprowadzenia ograniczenia w życie nieograniczone. Jednakże bez wskazówek (czy to w wersji „mocnej”, czy też w „słabej”) tego, kto wie, nie „utrafi się w co należy”. I to jest „dobre życie”.

Sokratyzm chrześcijański to świat określonego typu wrażliwości metafizycznej i politycznej. W tym świecie zasady *polis* sytuuje się w odniesieniu do tego, co przekracza granice zmysłowej percepcji rzeczywistości. W tym sposobie myślenia jednak, na tej drodze „powrotu ku pełni i nieprzypadkowości”, wszyscy są ubodzy...

¹¹⁴ Ibidem, s. 214.

¹¹⁵ K s e n o f o n t: *Wspomnienia...*, IV, 2, 24.

¹¹⁶ E. G i l s o n: *Duch filozofii średniowiecznej...*, s. 215.

¹¹⁷ Ibidem, s. 218.

¹¹⁸ Ibidem, s. 214.

Rozdział drugi

Ja — „wilk”

Kultura późnego średniowiecza wyzwoli nowe idee. Te zaś staną się podstawą takiej orientacji myślenia o świecie, której nie da się ująć jako zwykłego przedłużenia tradycji *sokratyczno-chrześcijańskiej*; jako jej dostosowania do odmiennych realiów życia społecznego. Ten sposób myślenia przygotowało wielu autorów. „W wieku XIV rodzą się trzy wielkie nurty charakterystyczne dla czasów nowożytnych — pisze Stefan Swieżawski w monumentalnej pracy *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*: po pierwsze, Eckhart staje się punktem wyjścia subiektywistycznego i monistycznego mistycyzmu. Nawiąże doń późniejsza mistyka niemiecka, a następnie protestantyzm. Po drugie, Duns Szkot rozpoczyna racjonalistyczny aprioryzm. Po tej drodze pójdą wielcy racjoniści: Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Kant, i idealisci. Po trzecie, do Ockhama nawiąże prąd reistycznego aposterioryzmu o głęboko sceptycznym podłożu. Do tej tradycji należą Hume XIV wieku, czyli Mikołaj z Autrecourt; Hume, scjentyści i pozytywiści wieku XIX. Oto główne tendencje epoki nowożytnej, w załączku swym reprezentowane już w wieku XIV”¹. Także w XIV wieku dochodzi do wystąpienia Dantego, który w przekonaniu cytowanego autora „nie był ani tomistą, ani awerroistą, lecz przede wszystkim moralistą”². Ten moralizm buduje na tezie, że porządek doczesny jest równorzędny z porządkiem wiecznym. W obrębie doktryny politycznej *sensu stricto* na szczególną uwagę zasługuje natomiast Marsyliusz z Padwy, „wyznawca — jak pisze

¹ S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa—Wrocław 2000, s. 817—818.

² Ibidem, s. 890.

S. Swieżawski — radykalnie pojętego rozdziału władzy duchownej i świeckiej, analogicznie zresztą do doktryny dwu prawd i do głębokiego rozdziału rozumu i wiary zarówno w awerroizmie, jak i w ockhamizmie”³. Człowiek tego czasu swojej sytuacji przygodności nie uznaje za inwalidztwo. Ujawnia się tu intuicja, że poczucie ułomności to odczucie w realnym życiu zbędne. „Pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu” schodzi na dalszy plan.

Za najbardziej znanego wyraziciela intuicji, o której mowa, uchodzi Niccolo Machiavelli. „Cóż wiemy zatem o Machiavellim, nie znając go zupełnie?” — zadaje współcześnie pytanie Pierre Manent. I odpowiada: „Wiemy, iż nauczał *czynić zło*: uczył, jak przy użyciu podstępów i przemocy zdobyć oraz utrzymać władzę. [...] Uczył, że nie warto grozić, obrażać czy zadawać ran swym wrogom, ale jeśli można ich zabić, trzeba to uczynić”⁴. Ale jak zauważa cytowany autor, o tym, „iż w życiu politycznym istniało wiele zła, wiele okrucieństwa, gwałtu i przemocy, zwłaszcza wtedy, kiedy zakładano miasta i gdy dochodziło do zmiany władzy, ludzie nie nauczyli się wcale od Machiavellego. Wiedzieli o tym zawsze: jak mogliby nie wiedzieć o czymś, co oczywiste”⁵. I Machiavelli wiedział, że wiedzieli. Ludzie często dokonywali *złych* czynów. Jeżeli wszak reprezentanci państwa, *władzy* tak postępowali, to — niezależnie od tego, czy to oficjalnie deklarowali, czy też fakt ten ukrywali — mieli świadomość tego, że czynią *zło*. I więcej: jeżeli nawet *zło* nazywano *dobrem*, to pojęcie *zła* coś oznaczało. Skąd zatem (zła?) sława Machiavellego? Isaiah Berlin w eseju pod pozornie niewinnie brzmiącym tytułem *Oryginalność Machiavellego* pisze: „To, co Machiavelli wyraził *explicite* i *implicite*, zawiera jakiś niepokojący ładunek, coś, co wprawiało ludzi w głębokie zakłopotanie; [...] [coś, co — W.K.] szokowało czytelników żyjących w świecie zachodnim”⁶. „Cóż więc tkwiło w poglądach Machiavellego, co tak dalece wytrącało ludzi z równowagi? — zadaje pytanie Berlin. [...] Cóż to takiego było, skoro nie chodzi tu o realizm Machiavellego (twardy i bezwzględny, ale wszak nie nowy) ani o jego empiryzm (stosunkowo oryginalny w jego czasach, ale przecież ogromnie rozpowszechniony w wieku XVIII)? Co okazało się aż tak szokujące w ciągu szeregu stuleci?”⁷. Co bu-

³ Ibidem, s. 852.

⁴ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*. Przekład M. Miszański. Kraków 1994, s. 27.

⁵ Ibidem.

⁶ I. Berlin: *Oryginalność Machiavellego*. „Literatura na Świecie” 1986, nr 6 (179), s. 209.

⁷ Ibidem, s. 219.

dziło zgrozę⁸? I Berlin konstatuje: „Wyjaśnienia tej niezwykle silnej reakcji na poglądy Machiavellego nie należy szukać w jego bezwzględności, mimo że brutalniej niż ktokolwiek przed nim stawiał kropki nad »i«, że niczego nie usiłował »owijać w bawełnę«. [...] Musi istnieć jakaś inna przyczyna, która wyjaśniałaby zarówno nieustające przerażenie i zgorszenie, jak też różnice występujące pomiędzy poszczególnymi komentatorami”⁹.

Machiavelli opisuje to, co widzi. A co widzi? Życie, jakie jest, takie jest. I człowiek jest taki, jaki jest. Świat, jaki opisuje Machiavelli, to całokształt ludzkiej eksterioryzacji, uzewnętrznienia swych potrzeb i realizacji swych możliwości. „Człowiek jest nienasycony w swych pragnieniach, [...] fortuna zaś pozwala mu osiągnąć niewiele. Stąd pochodzi jego wieczne niezadowolenie, a to, co posiadał, napędza go odrazą”¹⁰ – czytamy w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem „Historii Rzymu Liviusza”*. A w *Księżu*: „Stąd wyłania się zasada powszechna, nie zawodząca nigdy lub rzadko: ten, który na potęgę cudzą pracuje, sam ginie. Albowiem owa potęga wzrasta bądź jego działalnością, bądź jego siłą, obie zaś one zarówno podejrzane się stają temu, który urósł w potęgę”¹¹. „Żądza podbojów jest rzeczą wielce naturalną i zwykłą, nikt za zdobywczość ludzi nie gani, wszyscy zaś ich chwala”¹². Istota ludzka to świat, który nie może istnieć bez podboju. I każdy w tym kierunku dąży. Inaczej być nie może. Jest albo podbój, albo *nicość*. Machiavelli przedstawia rozmaite części składowe tego, co stanowi przedmiot ludzkich pragnień. Jak jednak zauważa, najsilniejsza jest żądza posiadania. „Ludzie o wiele bardziej cenią sobie bogactwa niż zaszczyty”¹³ – podkreśla. „O ludziach [...] – informuje *księcia* – da się to w ogólności powiedzieć, że [...] póki im świadczysz dobrodziejstwa, są tobie całkiem oddani”¹⁴. Mając to na uwadze, „budząc postrach, nie powinien książę budzić przeciwko sobie nienawiści [...], należy tylko wystrzegać się zamachów na mienie obywateli i poddanych oraz na ich kobiety. [...] Nade wszystko jednak powinien książę po-

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 210.

¹⁰ N. Machiavelli: *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem „Historii Rzymu Liviusza”*. Przekład K. Żaboklicki. W: N. Machiavelli: *Książę. Rozważania*. Warszawa 1993, s. 253.

¹¹ N. Machiavelli: *Książę*. Przekład W. Rzymowski. W: N. Machiavelli: *Książę. Rozważania...*, s. 50.

¹² Ibidem, s. 49.

¹³ N. Machiavelli: *Rozważania...*, s. 218.

¹⁴ N. Machiavelli: *Książę...*, s. 98.

wstrzymać się od naruszania własności poddanych, ludzie bowiem prędzej przeboleją śmierć ojca niż stratę ojcowizny”¹⁵. „Władcy najłatwiej pozyskać sobie nienawiść ludu, jeśli pozbawi go jakiejs korzyści. Sprawa to bardzo ważna: kiedy pozbawią cię jakiejs korzyści, nigdy tego nie zapomnisz, bo przy każdej, najbliższej nawet potrzebie będziesz ją sobie przypominał; ponieważ zaś potrzeby odczuwa się codziennie, codziennie będziesz o tej utraconej korzyści myślał”¹⁶.

W świecie, którego oblicze rekonstruuje autor *Księcia*, życie istoty ludzkiej sprowadza się do żądzy podbojów! Ale owa „zdobywczość” prowadzi do konfliktu interesów. Jak przedstawiał przed laty rzeczywistość opisaną w *Księciu* Valeriu Marcu, „walka, która wre na świecie, i niepokój, który wypełnia dni [...], wyrastają z piersi jednostki. Świat kierowany jest w rzeczach wielkich, ogólnych, tymi samymi namiętnościami, jakimi kierowany jest pojedynczy człowiek w rzeczach małych, szczególnych. Człowiek żyje przez wszystkie stulecia w wiecznym stanie wojny. Był jego to wieczna wrzawa dysharmonii. [...] [Ludzie] w nieszczęściu czy w szczęściu ulegają popędowi jakiejs palącej żądzy, jakiegoś głębokiego pragnienia życiowego. Dlatego są zawsze gotowi do walki. [...] Zwycięzcy na dłuższy czas zadowoleni, nasyceni – nie istnieją. Ich pragnienie zdobywania jest nienasycone i większe niż możliwości w tym kierunku. Niezadowolenie jest czynnikiem decydującym o wszystkim, wiecznie żywym; jedna część ludzkości pragnie posiadać więcej, niż posiada, druga obawia się utracić to, co zdobyła. W ten sposób dochodzi do nieprzyjaźni, do wojny, do ruiny jednego kraju i wywyższenia drugiego”¹⁷. Jest to rzeczywistość, której prawom poddaje się każdy; także Kościół. I tak, Aleksander VI Borgia, papież, popełniając wiele zbrodni dla pieniędzy, jak pisze cytowany właśnie autor, „nie uważał tego za zbrodnię, myślał jak jego współczesny, Krzysztof Kolumb: Złoto jest szczęściem”¹⁸.

Taka wizja istoty ludzkiej powstała w wyniku długotrwałego procesu kształtowania się kultury Renesansu. Jak pisał Marcu, „był to proces, który w powszednim życiu florenckim nie miał w sobie nic uroczystego i którego też wcale nie odczuwano świadomie. Przenikanie świata dokonywało się materialnie przez bitą w Republice monetę – poprzez »florin« – duchowo zaś przez nowe pocucie życiowe, przez potęgę indywidualności. Był to wielki, od trzech już stuleci przygotowywany

¹⁵ Ibidem, s. 98–99.

¹⁶ N. Machiavelli: *Rozważania...*, s. 339–340.

¹⁷ V. Marcu: *Machiavelli. Szkoła władzy*. Przekład M. Tarnowski. Warszawa 1938, s. 45–46.

¹⁸ Ibidem, s. 108.

przełom w świadomości. [...] Teraz człowiek proklamuje siebie jako najwyższą istotę – ale bez Boga i bez bogów! Sam siebie stworzyłem, powiada syn ziemi. Podejmuje on atak przeciwko zależności, obejmuje w posiadanie siebie samego, dla siebie samego, proklamuje siebie jako indywidualność, zapomina o swoim grzechu pierworodnym, o swojej przypadkowości, o swojej podrzędności. Pracować nad sobą, kształtować swego ducha i ciało wydaje mu się tak ważne, jak wygrać bitwę, napisać księgę, odkryć kraj albo zbudować kościół. Do olbrzymiej potęgi urasta własne, nienawistne dla wszystkich pobożnych »ja«. [...] Człowiek, indywiduum, dzięki Florencji świętuje formalnie swój triumfalny wjazd do świata”¹⁹. Człowieka „w ogóle” nie ma; są jednostki. Jak pisze Marcu, „Florencja stała się miastem sceptyków. Człowiek opinii publicznej zachowywał się naturalnie wobec wszelkich ideałów i ironicznie wobec wszelkich odziedziczonych wyobrażeń obyczajności. Universum moralne nie interesowało go. Był przekonany, że wszystkie idee mogą być zarówno fałszywe, jak i prawdziwe. W tej wierze czuł się wolny i dostoyny. Kronikarze uskarżają się na obojętne serca wielu bogatych florentyńczyków. [...] Niebo wydawało im się puste, a ziemia pełna możliwości dla przebiegłych, dla bezwzględnych. [...] Polityka zostaje oczyszczona z wszelkich pojęć moralnych. [...] Jedyną zaś rzeczywistością jest dla nich jednostka i tylko jednostka”²⁰. Kiedy Machiavelli używa słowa „ludzie”, nie jest to powszechnik. Jak zauważa Marcu, z tego sposobu egzystencji „przemawia poczucie życiowe wyzbytego Boga florentyńczyka, który wynalazł okulary, budował drogi, znakomicie farbował płótno. [...] Dla Machiavellego uczucie, że natury nie stworzył żaden Bóg, jest już tak zrozumiałe, że wcale tego nie podkreśla”²¹. To, że „ja” urasta do olbrzymiej potęgi, dla autora *Księcia* oznacza, że nie ma większej potęgi niż „ja”. I nienasycenie, wieczne niezadowolenie – to nienasycenie, niezadowolenie owej potęgi, potęgi „ja”; i oczywiście żądza podbojów... O sile zaś tego wszystkiego decyduje jedno: ta właśnie siła; i tylko ta siła.

Jak pisze I. Berlin, „jednym z najbardziej ugruntowanych założeń myśli politycznej Zachodu jest teza – przez długie lata odnosząca sukcesy, niemal nie kwestionowana – o istnieniu jakiejś naczelnej zasady, która nie tylko reguluje bieg słońca i gwiazd, ale wyznacza również drogę postępowania wszystkim żyjącym istotom. Zwierzętami, wszelkimi stworzeniami nie obdarzonymi zdolnością racjonalnego myślenia

¹⁹ Ibidem, s. 22.

²⁰ Ibidem, s. 43–44.

²¹ Ibidem, s. 47.

kieruje na tej drodze instynkt. Istoty wyższe zdają sobie z niej sprawę. Mogą też z niej zboczyć. Ale jeśli zboczą, to ku własnej zgubie. Doktryna ta – w tej czy innej wersji – dominowała w obrębie myśli europejskiej od czasów Platona. Przybierała różne formy, wytwarzała liczne parabole oraz alegorie. W ich centrum mieści się wizja bezosobowej Natury, Rozumu-Logosu, kosmicznego celu lub wreszcie Boskiego Stwórcy, który swą mocą obdarzył wszystkie rzeczy i stworzenia, przeznaczając je do właściwych im funkcji. Te różnorodne funkcje są elementami jednej harmonijnej całości i tylko poprzez nią się tłumaczą²². I uzupełnia: „Ów wszystko w sobie jednoczący, monistyczny wzorzec znajduje się w samym centrum tradycyjnego racjonalizmu, charakterystycznego dla zachodniej cywilizacji, w jej wydaniu religijnym i ateistycznym, metafizycznym i naukowym, transcendentnym i naturalistycznym. [...] Tę to właśnie epokę, na której opierały się przekonania i życie ludzi Zachodu, Machiavelli zaatakował tak, że rozpękała się na dwoje”²³. Tu, w realnym świecie, jest tylko jedno: *virtù*. *Virtù* to chrześcijańska cnota, odbłask transcendentnego Dobra, zamieniona na wolność i dostojność jednostki. „Jeśli jacyś ludzie wybierają samotność lub męczeństwo, Machiavelli wzrusza ramionami”²⁴. „Ja” jest jedyną rzeczywistością. Społeczeństwo, państwo to zbiór tych rzeczywistości.

Co jest sercem państwa? – zadaje pytanie Machiavelli. I odpowiada: jest nim *władza*. Na czym polega *sprawowanie władzy*? „Wielu [...] pisarzy wymyśliło sobie rzeczpospolite i monarchie, które w rzeczywistości ani widziane były, ani znane – czytamy w *Księżciu*. Między tym, co dzieje się na świecie, a tym, co dzieć się powinno, zachodzi tak wielka różnica, iż ten, kto by rzeczywistość zaniedbywał w imię ideału rzeczywistości, raczej zgubę własną by spowodował niż poprawę losu, człowiek bowiem, który by na każdym kroku rządził się tylko zasadami dobra, przepaść musiałby w środowisku ludzi rządzących się innymi zasadami. Stąd wynika dla księcia pragnącego utrzymać się na swym stanowisku konieczność stosowania w życiu nie tylko zasad dobrych, lecz używania i dobrych, i złych, a to wedle okoliczności. [...] Poza tym nie powinien książę lękać się ściągnięcia na siebie przygany za takie wady, bez których nie da się pomyśleć ratowania państwa, albowiem biorąc rzeczy, dokładnie widzimy, że bywają cnoty pozorne, które wiedą do zguby, i z drugiej strony, bywają pozorne wady, które

²² I. Berlin: *Oryginalność Machiavellego...*, s. 253.

²³ Ibidem, s. 254.

²⁴ Ibidem, s. 263.

w istocie wiodą do bezpieczeństwa i dobrobytu”²⁵. Książę, z tej racji, że „brać musi w rachubę konieczność zachowania swego życia i państwa”²⁶, jako taki ktoś właśnie, „nie może przestrzegać tych wszystkich reguł, których zachowywanie obowiązuje ludzi uczciwych, częstokroć w obronie swego państwa bywa on zmuszony działać wbrew przyjętym na się zobowiązaniom, wbrew miłości bliźniego, wbrew poczuciu ludzkości, wbrew religii. Powinien tedy książę posiadać w duchu gotowość do zwracania się w tym kierunku, jaki zalecają mu okoliczności i zmiany losu”²⁷. „Ja”, jedyna rzeczywistość czasów nowożytnych, jeżeli ma zrealizować swe nienasyconie, wieczne niezadowolenie, musi działać skutecznie. I tak musi działać społeczeństwo, państwo.

W późnym średniowieczu podstawę odrzucenia przekonania o przypadkowości ludzkiej dało odkrycie myśli Arystotelesa. Jak jednak zauważa Manent, arystotelizm Dantego i Marsyliusza, „dzięki któremu mogli zaakceptować jakość substancjalną, ciężar gatunkowy oraz godność świata natury, a w pierwszym rzędzie świata polityki, nie dawał [...] skutecznych gwarancji niezależności od roszczeń Kościoła”²⁸. Sytuacja okazała się dwuznaczna. Paradoks polegał na tym, iż „filozofia Arystotelesa mogła być używana jako broń obosieczna: dla przeciwstawiania się Kościołowi i do wzmacniania go. [...] Była to broń zbyt ciężka: szybko wypadała z rąk temu, kto chciał się nią posługiwać, i wpadała w ręce przeciwnika. W ostatecznym rozrachunku stroną, która potrafiła ją utrzymać, był Kościół i on wyświęcił Tomasza jako swego Powszechnego Mistrza”²⁹. Rzecz w tym, jak zauważa Manent, że „doktryna tomistyczna nie dawała możliwości udzielenia odpowiedzi na pilne pytanie polityczne: przyjmując, że natura posiada właściwe sobie dobro, a łaska dobro właściwe dla siebie, wyższe, lecz niesprzeczne z tym pierwszym; przyjmując również, że człowiek ma dwa cele — naturalny i ponadnaturalny — cele nierówne co do godności, lecz jednakowo uprawnione, komu winien jestem posłuszeństwo *hic et nunc* w sytuacji, gdy władza religijna i władza świecka wydają rozkazy, których pogodzić się nie da? Kościół, dysponując nauką św. Tomasza, odpowiadał: należy zdać się na roztropność uszlachetnioną przez wiarę. Odpowiedź ta nie mogła jednak zadowalać tych, którzy chcieli określić w sposób jednoznaczny i niekwestionowalny niezależność świata natu-

²⁵ N. Machiavelli: *Książę...*, s. 92–93.

²⁶ Ibidem, s. 102.

²⁷ Ibidem, s. 101–102.

²⁸ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 24.

²⁹ Ibidem, s. 25.

ralnego czy świeckiego. Arystoteles, w interpretacji bądź to św. Tomasa, bądź to Dantego, bądź też Marsyliusza, nie dawał rozwiązania...”³⁰.

Ten problem rozwiązał natomiast Machiavelli. Społeczeństwo w ujęciu autora *Księcia* dzieli się na *możnych* i *lud*. O co idzie *możnym*? O co idzie *ludowi*? Jeżeli w tych pytaniach zawiera się przekonanie, że istota ludzka w swym działaniu tak czy inaczej ma na uwadze cel wyższy, odpowiedź Machiavellego brzmi: nie idzie o nic. Jak pisze Manent, „charakterystyka obu grup sprowadza się do tego, co Machiavelli nazywa »różnymi nastrojami« (*umori diversi*): lud nie chce być ciemniony, możni chcą go ciemnić. [...] Żadna ze stron tego konfliktu nie ma celu pozytywnego i dobrego zarazem, [...] żadna ze stron nie dąży do jakiegoś dobra. Moźni mają cel pozytywny, ale niegodziwy: ciemnić lud; lud nie ma celu pozytywnego, a tylko negatywny: nie być ciemnionym. »Nastroje« miasta nie odwołują się zatem do jakiegoś pozytywnego dobra miasta”³¹. Sformułowane w ten sposób pytania są postawione źle. Jak zauważa Manent, jeżeli zestawia się dziewiąty rozdział *Księcia*, w którym jest mowa o *możnych* i *ludzie*, z trzecią księgą Arystotelesowskiej *Polityki*, to widać, jak Arystoteles pokazuje, że „zarówno za pretensją do rządzenia demokracji, jak i oligarchy stoją spore racje. [...] Arystoteles pokazuje również, iż te roszczenia [...] nie urzeczywistnią sprawiedliwości. Oprócz wolności i równości, oprócz bogactwa należy jeszcze uwzględnić cnotę czy doskonałość. [...] Pokazuje [...], jak każde z roszczeń wspólnoty politycznej, samo w sobie jednostronne, wskazuje na sprawiedliwość, czyli dobro będące celem wspólnoty politycznej, i stanowi jego część. W opisie Machiavellego każda z miejskich grup zamknięta jest we własnym »nastroju«”³². Od czasu wystąpienia autora *Księcia* kultura europejska zyskuje świadomość, że jak to ujmie Manent, „miasto jest sztuczną wyspą, zbudowaną dzięki przemocy. Nie otwiera się ono w żaden sposób na żadną nadrzędność. Daje się zrozumieć tylko w związku z tym, co stanowi jego przyczynę. Oznacza to, że jest rzeczą mało rozsądną, a nawet absurdalną chcieć »ulepszać« czy »doskonalić« dobro miasta poprzez jakieś dobro wyższe, które niesie religia. Takie podporządkowanie dobru wyższemu doprowadzi jedynie do rozregulowania »naturalnych« mechanizmów rządzących miastem”³³. Zdaniem Machiavellego, zabicie człowieka trudno nazwać *dobrym* czynem. Ale zabić wroga – to co in-

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 30.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 29.

nego. Tajemnica nie tkwi w słowie „zabić”, lecz tkwi w słowie „wróg”. Świat realny to świat cnót pozornych i – siłą rzeczy – pozornych wad.

„Arystoteles stawia się poza miastem i ponad nim: kładzie nacisk na prawa cnoty, które nie mają szans być głoszone ani wysłuchane w trakcie toczącej się zwykłej gry życia politycznego – zauważa Manent. [...] Z drugiej strony to postawienie się poza miastem i ponad nim opiera się na swoistego rodzaju wspólnocie między filozofem a miastem: dobro, do którego dąży miasto [...], wskazuje na jakieś dobro wyższe i ostateczne, osiągalne jedynie dla filozofa w akcie kontemplacji. [...] Wraz z Machiavellim dobro – stanowiące środek porozumienia między filozofem i miastem – znika”³⁴. Machiavelli, tak jak Arystoteles, spogląda na miasto z zewnątrz. Spogląda tak jednak nie dlatego, żeby zinterpretować życie tego miasta z jakiejś pozycji wyższej, Sokratesowych *chmur*. Przyjmuje on taki punkt widzenia tylko dlatego, że chce, jako bezstronny, beznamiętny badacz, mieć jak najlepszy ogląd tego miasta³⁵. „Mówi się dziś chętnie [...] o Marksie, Nietzschem i Freudzie jako o triadzie »mistrzów podejrzeń« – pisze Manent. Ta ich charakterystyka ma o tyle uzasadnienie, że ci autorzy skłaniali nas do wątpienia w nasze najlepsze pobudki. Ale to Machiavelli był pierwszym, który skierował podejrzenia w stronę punktu strategicznego ludzkiej kondycji: życia ludzi we wspólnocie, życia politycznego. Nie ulega wątpliwości, że odtąd podejrzenie to już nas nigdy nie opuściło”³⁶. „Machiavelli jest [...] pierwszym z mistrzów podejrzeń”³⁷. A podejrzwał, że w państwie, jak to ujął I. Berlin, „jedyne zbrodnie to słabość, tchórzostwo, głupota”³⁸. „W Machiavellim nie ma pierwiastka jakiegoś złowrogiego satanizmu, w niczym nie przypomina wielkiego grzesznika z utworów Dostojewskiego, człowieka czyniącego zło dla samego zła. Na słynne pytanie Dostojewskiego: »Czy wszystko wolno?« Machiavelli [...] odpowiada: »Tak, jeżeli celu, którym jest zaspokojenie podstawowych interesów społeczeństwa nie da się w specyficznej sytuacji inaczej osiągnąć«”³⁹. Ten człowiek Renesansu podejrzwał, że u progu nowożytności pojęcie „dobra” w kontekście *polis* jest puste. Autor *Księcia* nie chce na nic wpływać. Nie ma ani powodu do takiego działania, ani możliwości. Machiavelli z jednej strony widzi wszystko. Z drugiej – niczego nie akcentuje. Uważa bowiem, że poza *skutecznym* ludzkim

³⁴ Ibidem, s. 31–32.

³⁵ Ibidem, s. 33.

³⁶ Ibidem, s. 28.

³⁷ Ibidem.

³⁸ I. Berlin: *Oryginalność Machiavellego...*, s. 249.

³⁹ Ibidem, s. 250.

działaniem niczego nie ma. I w tym wyraża się jego oryginalność. Jeśli zatem, jak zauważa Manent, „nic nie wiąże »nastrojów« miasta z pragnieniem prawdy, jakie odczuwa filozof badający to miasto [...], to gdzie będą podstawy i dowody owej prawdy?”⁴⁰. Tkwią one, brzmi odpowiedź, w specyficznej sytuacji. Chcąc zrozumieć nowożytną polityczność, trzeba, jak pisze Manent, „uchwycić zmianę w tym, co można by nazwać statusem dobra”⁴¹.

Machiavelli pozbawia Europę złudzeń. Świat rozpadł się na dwoje; dokładniej: pozostała tylko ta druga część: *książę, możni, lud*. Celu nie ma. Obraz człowieka, jaki przedstawił autor *Księcia*, nie jest ani optymistyczny, ani pesymistyczny. Tu „ludzie odczuwają *zadowolenie*, ale nie *szczęście*”⁴². I to wzbudzało głębokie zakłopotanie, czy wręcz zgrozę. Jak się jednak okazuje, choć dla Machiavellego tradycyjny język kultury traci sens, to jednak nie traci go do końca. I tak, w *Rozważaniach...* czytamy: „Jak dowodzą wszyscy autorzy piszący o życiu obywatelskim i jak wskazują na to liczne przykłady przytoczone w ich dziełach, założyciele i prawodawcy państw winni zawsze zakładać z góry, że wszyscy ludzie są źli i że niechybnie takimi się okażą, ilekroć będą mieli po temu sposobność. Jeśli zaś skłonność ludzi do zła pozostaje przez pewien czas nie ujawniona, przypisać to należy jakiejś ukrytej przyczynie, której z braku doświadczenia nie udało się poznać”⁴³. Jak zatem pod pustym niebem sprecyzować przedmiot określenia: *zło* (a tym samym: *dobro*)? To prawda, w tekstach Machiavellego europejskie wartości zostały zagrożone⁴⁴. Jak jednak zauważa cytowany tu Manent, w mieście opisywanym przez Machiavellego jest taki zbiór ludzi, „którego »nastroj« może być w pewnym sensie nazwany »dobrym«: lud”⁴⁵. „Pragnienie ludu jest w gruncie rzeczy niewinne [...] — konstatuje Manent. Machiavelli gotów jest nawet przyznać mu cechę »uczciwości«, przynajmniej względną: pragnienie (czy cel) ludu jest bardziej uczciwe (*e piu onesto*) niż pragnienie możnych. Ale [...] dobro w mieście Machiavellego występuje tylko w formie okaleczonej, rozumiane jako niewinność ludu”⁴⁶. „Lud pragnie tylko, by nie cierpiał ucisku”⁴⁷ — czytamy w *Księciu*. Jak pisze Manent, „w tym aspekcie analizy

⁴⁰ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 32.

⁴¹ Ibidem, s. 28.

⁴² Ibidem, s. 35.

⁴³ N. Machiavelli: *Rozważania...*, s. 146.

⁴⁴ M. Hulling: *Citizen Machiavelli*. Princeton 1983, s. 257.

⁴⁵ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 30.

⁴⁶ Ibidem, s. 30–31.

⁴⁷ N. Machiavelli: *Księżę...*, s. 73.

Machiavellego odnajdujemy mechanizm duchowy, który będzie odgrywał ogromną rolę w rozwoju nowoczesnej polityki, czy, mówiąc ogólniej, nowoczesnej wrażliwości: zmierzch i schyłek idei dobra pobudza oraz nakłada się na wzrost znaczenia idei ludu⁴⁸. I tak to, zauważa cytowany autor, „uczynienie z ludu depozytariusza jedynej »uczciwości«, jaka może występować w mieście, pozwala uznać Machiavellego za pierwszego myśliciela demokratycznego”⁴⁹.

Za ojca *nowożytności* nie uchodzi Machiavelli. Uchodzi Kartezjusz. Kartezjusz w punkcie wyjścia swych rozważań deklaruje, że w chaosie świata, pośród wielości koncepcji opisujących ten świat, poszukuje tylko jednego: pewności. „Jeżeli chcę nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba – pisze w pierwszych słowach *Medytacji o pierwszej filozofii* – raz w życiu z gruntu wszystko obalić [w tekście francuskim: »pozbyć się wszelkich poglądów, w które dotychczas wierzyłem«] i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw”⁵⁰. Nie jest to jednak nic niezwykłego. Starożytność i średniowiecze to czas, kiedy wszyscy poszukiwali pewności; archimedesowego punktu oparcia. Tym, co zdecydowało o przełomowym znaczeniu wystąpienia Kartezjusza, jest jego odpowiedź na pytanie o to, co „pierwsze” w myśleniu o świecie; od czego w ludzkim poznaniu wszystko się zaczyna. Ta odpowiedź brzmi: tym kimś (czymś) jest Ja. „Zwróciłem uwagę – pisze Kartezjusz w *Rozprawie o metodzie* – iż podczas gdy upieram się przypuszczać, że wszystko jest fałszywe, koniecznym jest, abym ja, który to myślę, był czymś; i spostrzegłszy, iż ta prawda: *myślę, więc jestem*, jest tak mocna i pewna, że wszystkie najsłabsze przypuszczenia sceptyków niezdolne są jej obalić, osądziłem, iż mogę ją przyjąć bez skrupułów za pierwszą zasadę filozofii, której szukałem”⁵¹. „*Ja myślę, więc jestem*, jest ze wszystkich pierwsze i najpewniejsze, i uderza każdego, kto filozofuje jak należy”⁵². *Ego cogito, ergo sum, sive existo; je pense, donc je suis, ou existe*. U podstaw kultury i cywilizacji czasów nowożytnych Kartezjusz dokonuje odkrycia, które określi oblicze kultury europejskiej na wieki. „Czyżę więc jestem?” – zadaje pytanie. I odpowiada: „Rzeczą myślącą”⁵³. „Jestem [...] dokładnie mówiąc, tylko rzeczą myślącą, to

⁴⁸ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 31.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przekład M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska. Kęty 2001, 1, 17.

⁵¹ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*. Przekład T. Żeleński. Warszawa 1980, s. 49.

⁵² R. Descartes: *Zasady filozofii*. Przekład I. Dąbska. Kęty 2001, I, 10.

⁵³ R. Descartes: *Medytacje...*, 2, 28.

znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko wyrazy o nie znanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą⁵⁴. Czym zatem jest ta „rzecz myśląca”? „Dla Kartezjusza — zauważa Frederick Copleston — to, co uchwytuje się w *cogito, ergo sum*, to po prostu owo »ja«, które zostaje, gdy wszystko inne niż »myślenie« ulega zapoznaniu. Ujmuje się tu oczywiście konkretnie istniejące »ja« [...]; nie jest to jednak »ja« z normalnej rozmowy, to znaczy np. ów pan Kartezjusz, który rozmawia ze swymi przyjaciółmi i jest słuchany oraz obserwowany przez nich. [...] Nie jest to dokładnie »ja« ze zdania: »[Ja] poszedłem dziś po południu na spacer do parku«”⁵⁵. Ja to nie człowiek pojmowany dosłownie; jednostka z krwi i kości. Ja to nie rzecz. Ja to rzecz myśląca. Ja to myślenie o rzeczach.

„Jest rzeczą pewną — konstatuje Kartezjusz — że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć — ponieważ [...] posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej”⁵⁶. Czym zatem jest myślenie rzeczy myślącej? Do otrzymania odpowiedzi na to pytanie nie jest potrzebna, jak pisze Kartezjusz, „wiedza refleksyjna lub zdobyta na podstawie dowodzenia, a tym mniej wiedza o wiedzy refleksyjnej, dzięki której wie się, że się wie, i znowu wie się, że się wie, i tak w nieskończoność, jakiej nigdy nie można mieć o żadnej rzeczy. Lecz wystarcza w zupełności, aby wiedział [...] [ktoś] przy pomocy owego wewnętrznego poznania, które zawsze wyprzedza [poznanie] refleksyjne i które w odniesieniu do myślenia i istnienia jest do tego stopnia wrodzone wszystkim ludziom, że choć może [...] moglibyśmy sobie wyobrazić, że jej nie posiadamy, to jednak w rzeczywistości nie moglibyśmy [jej] nie posiadać. Gdy więc ktoś zdaje sobie sprawę, że myśli, i że stąd wynika, że istnieje, to choć może nigdy przedtem nie dociekał tego, czym jest myślenie, ani [tego,] czym jest istnienie, nie może jednak nie znać obu w dostatecznym stopniu, aby się pod tym względem nie zadowolił”⁵⁷. „Czyż więc jestem?” — powtórzmy pytanie. Jeżeli chce się udzielić odpowiedzi na to pytanie, twierdzi Kartezjusz, wystarczy wewnętrzne poznanie. Kiedy zastanawiam się, jak pisze, „nad sobą samym, o ile jestem rzeczą tylko myślącą, nie mogę rozróżnić w sobie żadnych części, lecz pojmuję, że jestem czymś najzu-

⁵⁴ Ibidem, 2, 27.

⁵⁵ F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 4. Przekład J. Marzęcki. Warszawa 1995, s. 98.

⁵⁶ R. Descartes: *Medytacje...*, 6, 78.

⁵⁷ Ibidem, 422.

pełniej jednym i całym. I chociaż wydaje się, że z całym ciałem jest złączony cały umysł, to jednak dowiaduję się, że po obcięciu nogi czy ramienia [...] niczego przez to nie ubyło z mojego umysłu. A także nie można powiedzieć, jakoby zdolność chcenia, odczuwania, rozumienia itd. były częściami umysłu, bo przecież to jest jeden i ten sam umysł, który chce, odczuwa i pojmuję⁵⁸. Ja to Ja. Rzecz myśląca to rzecz myśląca. Myślenie to myślenie. Ja, rzecz myśląca, myślenie o rzeczach – to różne opisy tego samego. Jak zauważono, Kartezjusz przedstawia się jako ten, który obserwuje siebie rozwiązującego problemy, dotyczące nauk fizycznych, a następnie – jako ten, który siebie obserwuje – te problemy rozwiązuje⁵⁹.

Jak zauważa Kołakowski, sformułowanie *cogito ergo sum* to „jedna z tych pseudotautologii, które ludzie odkrywają w nagłym, radosnym albo przerażającym, poczuciu objawienia”⁶⁰. I rzeczywiście, będzie to objawienie zarówno radosne, jak i przerażające. W efekcie rozważań Kartezjusza bowiem odsłania się szczególna perspektywa. Kartezjusz, przypomnijmy, szuka tylko jednego: pewności. A to wcale nie musiało oznaczać poszukiwania Boga. Kartezjusz, jak pisze Kołakowski, „odkrył wewnętrzny świat nie po to, by przemienić go w boskie podłoże bytu; miał on być etapem końcowym. Odsłaniał się ów jedyny świat samo-przejrzysty, a zatem równie samo-tożsamy co Absolut, ale inaczej niż Absolut dostępny wprost, a nie w wyniku abstrakcyjnego rozumowania. Kartezjańskie *ego* istotnie jest w tym sensie absolutem, że będąc zawsze jedynym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim, może zawsze powiedzieć, jak biblijny stwórca, »jestem, który jestem«. »Ja« jestem czystą aktualnością, ponieważ w każdym »teraz« jestem wszystkim, czym mogę być”⁶¹. U progu *nowożytności* w kulturze Europy rodzi się nowy Bóg: Ja. Ja „z definicji” (jeśli w ogóle w odniesieniu do myślenia tautologicznego można o definicji mówić) jest *jedyny* i *konieczny*. „Jedyny – pisze Kołakowski – bo w przeciwieństwie do wszystkich innych jestestw empirycznych nie sposób go ująć jako egzemplarz gatunku, jako »coś«, czego dwa czy więcej okazów podpadać może pod jedno pojęcie ogólne. [...] Dostępne tylko dla mnie samego, »ja« nie ma treści wspólnej z czymkolwiek innym, więc i żadnych środków do wytworzenia powszechnika, który obejmowałby zarówno mnie, jak *alter ego*. Absolut jest jedyny, ponieważ jest nieskończony, bezgra-

⁵⁸ Ibidem, 6, 86.

⁵⁹ J. Broughton: *Descartes's Method of Doubt*. Princeton 2002, s. 3.

⁶⁰ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmarwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków 1988, s. 231.

⁶¹ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990, s. 83.

niczny, niewzruszony i bezczasowy. [...] A konieczny jestem nie z tego powodu, że sama idea »mnie« wyklucza moje nie-bycie czy mój początek, lecz dlatego, że będąc znany tylko sobie, nie jestem w stanie pojąć ani mej nieobecności, ani przyczyny, która przywiodła mnie do istnienia”⁶². Ja *myślę*. Jeżeli coś nie jest przedmiotem tego „myślenia”, to dla tego myślenia owo coś *nie istnieje*. A to – w konsekwencji – oznacza, że nie istnieje w ogóle. I dotyczy to wszystkiego, co jest przedmiotem myślenia. Mojego myślenia. „Ograniczając *ego* do epistemologicznego podłoża, poza którym nie ma nic – zauważa Kołakowski – Kartezjusz uczynił właściwie niemożliwym empatyczne zrozumienie *alter ego*; tylko niepewna, pośrednia indukcja przekonuje mnie o istnieniu *ego* innego niż ja sam. Zresztą wartość takiego indukcyjnego rozumowania jest wielce wątpliwa przy założeniu, że nie można czynić żadnych domysłów przez analogię, skoro *alter ego* jest niedostępne, chronione nieprzeniknionym puklerzem własnej wyjątkowości”⁶³. Rzeczywiście, można powiedzieć: nie ma tu większej potęgi niż Ja. I to składa się na ten pierwszy, radosny aspekt wspomnianego poczucia objawienia.

Jest to jednak tylko jedna strona medalu. Jeżeli wszak przyjmie się, że nie ma większej potęgi niż ta, o jakiej mowa, to mowa o takiej potędze nie ma jakichkolwiek podstaw. Jak bowiem pisze Kołakowski – Kartezjańskie „*ego* jest rodzajem czarnej dziury: potrafi wessać wszystko (z wyjątkiem *alter ego*) i nic zeń [z *ego* – W.K.] się nie wymknie. Niewysławialne i niekomunikowalne, pojęciowo niekonstruowalne, zaiste może być zwane niczym (faktycznie, powiadają nam teraz w Oxfordzie, że słowo »ja«, choć ma znaczenie, pozbawione jest desygnatu)”⁶⁴. Kartezjański dowód na istnienie Boga, podstawy wszystkiego, mówiący o tym, iż – jak się to tradycyjnie interpretuje – Bóg „jest w nas”⁶⁵, niczego w tym wypadku nie zmienia. Poza Ja-myślenie nie ma wyjścia (i tak samo do Ja nie ma dojścia); nie ma tu bowiem żadnego poza. Nie ma też miejsca na arystotelesowsko-tomistyczną teorię poznania, na tezę, że poznanie to *adaequatio rei et intellectus*. Rzecz jest zawsze Moją rzeczą. *Cogito*, jak pisze Kołakowski, „dostarcza nam jedynej bezpośredniej intuicji istnienia. [...] Jeżeli [jednak] [...] przyznamy, że [...] jest [ono] paradygmatycznym przypadkiem, który czyni istnienie zrozumiałym, to i tak nie jest stosowalne do rzeczywistości innej niż podmiotowa. A więc w końcu paradygma-

⁶² Ibidem, s. 84.

⁶³ Ibidem, s. 117.

⁶⁴ Ibidem, s. 85.

⁶⁵ F.L. Baumer: *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*. London 1977, s. 71.

tyczne nie jest”⁶⁶. Dramatyczność sytuacji pogłębia nadto fakt, że rzeczywistość podmiotowa, będąc niewysławialna i niekomunikowalna, nie jest w stanie niczego o samej sobie orzekać. „Jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym”⁶⁷. W sytuacji ludzkiego ducha, kiedy to słowa „świat”, „rzeczywistość”, „wszystko, co istnieje”, „byt” nie mają desygnatu, duch nowożytności dodaje intuicję, że także ten, kto te słowa wypowiada, a więc Ja, też nie ma desygnatu. Oto przerażająca strona Kartezjańskiego „objawienia”.

Rozważania ojca *nowożytności* odsłoniły perspektywę, która była dokładnym przeciwieństwem ich punktu wyjścia: poszukiwania pewności. Dla wolnej i dostojnej jednostki tego czasu taka sytuacja nie była wszak do przyjęcia. W tym stanie rzeczy zostanie podjęty wysiłek utrzymania dorobku czasu „zmiany w statusie dobra”. I to jest dzieło Thomasa Hobbesa. „*Jestem rzeczą myślącą*; słusznie — rekonstruuje koncept Kartezjusza Hobbes. Z tego bowiem, że myślę [...], wnosi się, że jestem myślący [...]. [Z kolei] z tego, że jestem myślący, wynika: *Ja jestem*, gdyż to, co myśli, nie jest niczym. Lecz skoro dodaje [Kartezjusz — W.K.]: *to znaczy umysłem, duchem, intelektem, rozumem*, powstaje wątpliwość. Nie wydaje się bowiem, by zachodziło właściwe dowodzenie, gdy się powiada: *ja jestem myślący*, a więc *jestem myśleniem*; lub: *ja jestem poznający*, a więc *jestem intelektem*. Gdyż w ten sam sposób mógłbym powiedzieć: *ja jestem chodzący*, a więc *jestem chodzeniem*. Przyjmuje więc Pan Kartezjusz, że tym samym jest rzecz poznająca i poznawanie, które jest aktem poznającego, lub przynajmniej, że tym samym jest rzecz poznająca i intelekt, który jest władzą poznającego”⁶⁸. „Jest rzeczą niewątpliwą — uzupełnia Hobbes — że znajomość zdania »*ja istnieję*« zależy od zdania »*ja myślę*«. [...] Ale skąd przysługuje nam znajomość tego [zdania]: »*ja myślę*«? Na pewno nie skądinąd, jak tylko stąd, że nie możemy pojąć żadnego aktu bez jego podmiotu”⁶⁹. Hobbes przejmuje od Kartezjusza koncepcję *ego*, rozumianego jako świat sam w sobie; Całość. I nie ma tu właściwie nad czym debatować. Jeżeli wyłaniają się tu jakieś problemy, to tylko w umysłach filozofów. Stan faktyczny zaś jest taki, że, jak pisze Hobbes, „każdemu człowiekowi przyrodzona jest filozofia, to znaczy: *rozum przyrodzony*; każdy człowiek bowiem rozumuje w pewnych granicach [...]. Stąd też potocznie uważa się, i słusznie, że zdrowszy sąd mają ci, którzy zado-

⁶⁶ L. Kołakowski: *Horror metaphysicus...*, s. 35–36.

⁶⁷ Ibidem, s. 30.

⁶⁸ R. Descartes: *Zarzuty kilku uczonych mężów dotyczące Medytacji wraz z odpowiedziami autora*. W: Ibidem: *Medytacje...*, s. 159.

⁶⁹ Ibidem.

walając się codziennym doświadczeniem [...], filozofię bądź odrzucają, bądź się nią nie zajmują, niż ci, którzy przepojeni poglądami odbiegającymi od przeciętnych, [...] jak gdyby niespełna rozumu wiecznie dysputują i się kłócą”⁷⁰. Każdy człowiek myśli, rozumuje. I myśli poprawnie; rozumuje logicznie. *Rozum przyrodzony* to określenie pleonastyczne; nie ma rozumu „nie-przyrodzonego”; i nie ma „nie-rozumnej” natury. A co podpowiada ten rozum? Rzeczywisty świat składa się z ciał. Ciałem zaś „*jest to, co nie zależy od naszego pomyślenia i co wypełnia jakąś część przestrzeni albo co z nią ma równą rozciągłość*”⁷¹. I świat człowieka, jednostki to ciało. W tym sensie, twierdzi Hobbes, „wszyscy ludzie z natury swej są sobie równi”⁷².

Kim zatem jest człowiek, ciało? Co składa się na istotę *ego*, każdego *ego*? Jest to, odpowiada Hobbes, „żądza mocy, bogactw, wiedzy i zaszczytów”⁷³. I dodaje: „Wszystko to można sprowadzić do pierwszej, a mianowicie do żądzy mocy (*desire of power*). Bogactwa bowiem, wiedza i zaszczyty to nic innego, jak różne rodzaje mocy”⁷⁴. Czym zatem jest żądza mocy? Człowiek, jednostka chce żyć. To oczywiste. Każdemu człowiekowi przysługuje wolność, jak pisze Hobbes, „używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy: swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania”⁷⁵. Życie to nadawanie kształtu temu, co składa się na świat Ja. Ja, jego życie to „otwarcie” na rzeczywistość. Tym, na co się otwieram, to znaczy tym, co jest przedmiotem otwarcia, jest to, co Moje. Cały czas zatem pozostaję tu w swoim świecie. I nie może być inaczej. Całość, która się otwiera na coś, co nie jest nią samą, staje się częścią czegoś; a to oznacza, iż przestaje ona być Całością. Inną cechą świata Ja jest to, że ów świat ma charakter koherentny; cechuje się pewnością Siebie. Każda jednostka żywi, jak pisze Hobbes, „bezzasadne pojęcie [...] o własnej mądrości, którą niemal każdy człowiek w swoim przekonaniu posiada w większej mierze niż człowiek pospolity, to znaczy: niż wszyscy inni ludzie, wyjąwszy jego samego i nielicznych innych, których on uznaje ze

⁷⁰ Th. Hobbes: *Elementy filozofii*. Przekład C. Znamierowski. T. 1. Warszawa 1956, s. 11.

⁷¹ Ibidem, s. 119.

⁷² Ibidem, T. 2, s. 209.

⁷³ Th. Hobbes: *Lewiatan*. Przekład C. Znamierowski. Warszawa 1954, s. 64.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem, s. 113.

względu na ich sławę albo na to, że mają zgodne z nim cele. Taka jest bowiem natura człowieka, że choćby nawet uznawał, iż wielu innych ma większy dowcip, większą wymowę czy wiedzę, to przecież z trudnością wierzy, iżby było wielu ludzi tak mądrych jak on sam: swój własny rozum widzi on bowiem bezpośrednio, rozum innych ludzi zaś z pewnej odległości”⁷⁶. Zatem jeżeli nie przyjmę, że jestem najmądrzejszy, będzie to oznaczało, iż jestem tylko mniej mądry. Owo „mniej” zaś będzie oznaczało brak pewności w działalności skierowanej ku utrzymaniu życia. Ja, Całość, rozum, Mój rozum – to Jedno. Ja to świat logiczny, sensowny, mądry. W efekcie takiego stanu rzeczy, jak pisze Hobbes, „każdy człowiek jest zadowolony z tego, co mu się dostało”⁷⁷. Nie chce mieć tego, co się dostało, „jest tym samym, co być martwym”⁷⁸.

Jak wolno sądzić, Hobbes szczególnego znaczenia nie przypisuje temu, co składa się na przedmiot „żądzy mocy”. Za najistotniejsze uważa co innego, a mianowicie kwestię określenia cech tej mocy. „Szczęście w życiu na ziemi nie polega na spokoju umysłu, który jest zadowolony – czytamy w *Lewiatanie*. Nie ma bowiem takiego *finis ultimus* (ostatecznego celu) ani *summum bonum* (największego dobra), o jakich się mówi w księgach starych filozofów moralnych. [...] Szczęśliwość jest stałym przechodzeniem pożądania od jednego przedmiotu do innego; i osiągnięcie pierwszego jest tylko drogą do późniejszego. Przyczyną tego jest, że przedmiotem ludzkiego pożądania nie jest to, by doznawać zadowolenia raz tylko i na jedną chwilę; jest nim to, by zapewnić sobie na zawsze zaspokojenie przyszłych pożądań. [...] Tak więc na pierwszym miejscu stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią. A przyczyną tego jest [...] [to, iż człowiek] nie może [...] zapewnić sobie mocy i środków do tego, by żyć dobrze, tak jak w danej chwili, nie zdobywając sobie jeszcze większej mocy”⁷⁹. To bowiem, że każdy jest „zadowolony z tego, co mu się dostało”, nie oznacza, iż jest to *constans*. Jest on zadowolony; i jednocześnie nie jest. „Przeważająca bowiem i najbardziej aktywna część rodzaju ludzkiego dotychczas nigdy nie była zadowolona z tego, co jest w danej chwili”⁸⁰. Ta skłonność przybiera rozmiary wręcz absurdalne. I tak, kiedy Hobbes zastanawia się nad tym, na czym polega pragnienie sławy,

⁷⁶ Ibidem, s. 107–108.

⁷⁷ Ibidem, s. 108.

⁷⁸ Ibidem, s. 65.

⁷⁹ Ibidem, s. 84–85.

⁸⁰ Ibidem, s. 315.

zauważa: „[...] usposabia [ono] do czynów godnych pochwały, do takich, jakie podobają się tym ludziom, których sąd sobie cenimy; gardzimy bowiem pochwałami tych ludzi, którymi gardzimy. Pragnienie sławy po śmierci usposabia tak samo. I chociaż po śmierci nie doznaje się zadowolenia z pochwał, jakie nam dają na ziemi, [...] to przecież nie jest próżna taka sława. Albowiem ludzie znajdują w niej zadowolenie teraz, przedstawiając ją sobie w przyszłości i wyobrażając sobie korzyść, jaka przez to może spłynąć na ich potomstwo”⁸¹. Życie człowieka to sytuacja, wielość następujących po sobie sytuacji, kiedy „nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce lub pragnie uczynić albo do czego ma skłonność”⁸². Żądza mocy nie ma kresu... I przysługuje każdemu. A w tym ostatnim przekonaniu znajduje wyraz, jak to się ujmuje we współczesnej literaturze przedmiotu, „wiara, że wszyscy ludzie »rodzą się równi« [...] pod względem moralnym [...]; »jeden człowiek-jeden głos-jedna wartość«”⁸³.

Żądza mocy ma tylko jeden kierunek. „Spośród tych ludzi – czytamy w *De cive* – którzy pisali cokolwiek o państwach, większość zakłada czy przyjmuje, czy też postuluje, że człowiek jest zwierzęciem z urodzenia sposobnym do życia społecznego, czyli, jak mówią Grecy, *zoon politikon*. [...] Ten aksjomat [...] jest jednak fałszywy. [...] Gdyby bowiem człowiek miłował innego człowieka z natury rzeczy, [...] to [...] nie można by wskazać, dlaczego częściej odwiedza tych, których towarzystwo przynosi jemu samemu więcej zaszczytu i korzyści niż innym. Nie towarzystwa ludzi więc szukamy z natury naszej, lecz pragniemy, by ludzie przysparzali nam zaszczytów lub korzyści”⁸⁴. „Z jakim zamiarem ludzie się zbierają, to się poznaje wedle tego, co robią, gdy się zbiorą – rozwija tę myśl Hobbes. Jeżeli się bowiem stykają dla celów handlowych, to każdemu z nich chodzi nie o towarzystwo, lecz o własną jego sprawę. Jeżeli stykają się w sprawie urzędowej, to powstaje między nimi pewnego rodzaju przyjaźń urzędowa, w której więcej jest wzajemnej obawy niż sympatii. [...] Jeśli zaś ludzie stykają się gwoli uciechy i wesołości, to zazwyczaj najwięcej każdemu z nich podobają się te rzeczy, które wywołują śmiech, przy czym każdy z nich mógłby, porównując cudze wady czy słabości [...], sam uchodzić w swoich oczach jako bardziej godny pochwały. I chociaż to dzieje się

⁸¹ Ibidem, s. 86.

⁸² Ibidem, s. 186.

⁸³ A. Chmielowski: *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001, s. 117.

⁸⁴ Th. Hobbes: *Elementy filozofii...*, T. 2, s. 204–205.

nieraz bez czyjejkolwiek szkody i obrazy, to przecież jest oczywiste, że ludziom sprawia tu przede wszystkim przyjemność ich własna dobra sława. [...] Gdy się zdarzy, że zebrani opowiadają sobie historyjki [...] i jeśli jeden opowie coś zadziwiającego, to również inni przytaczają rzeczy niezwykle, jeśli takie przeżyli. Jeśli zaś nie, to je wymyślają. [...] Wreszcie słów parę o tych, którzy głoszą, że wiedzą więcej niż inni: jeśli tacy ludzie zbiorą się dla wspólnego filozofowania, to ilu ich jest, tylu jest takich, którzy pouczają innych [...]; i przy tym towarzyszy rozmowy nie tylko nie lubią, tak jak nawzajem inni ich nie lubią, lecz co więcej, darzą nienawiścią. [...] Tak więc – konkluduje Hobbes – każde zrzeszenie powstaje już to gwoźli korzyści, już to gwoźli dobrej sławy, to znaczy za sprawą miłości własnej, nie zaś miłości bliźnich”⁸⁵. „Każdy człowiek czyni wszystko dla własnej swej korzyści”⁸⁶. I to jest ten jedyny kierunek żądzy mocy. W tej sytuacji, pisze Hobbes, „żaden człowiek nie może sobie rościć prawa, by być czymś doradcą [...]. Żądanie [...] uprawnienia, by dawać rady innemu człowiekowi, jest dowodem, że się chce znać jego zamiary lub że się chce zdobyć jakieś inne dobro dla siebie”⁸⁷. „Tyle bowiem wart jest każdy, ile bez cudzej pomocy sam może”⁸⁸.

W ujęciu Hobbesa „wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty” jest, jak to określa, „uprawnieniem przyrodzonym (*the right of nature*)”⁸⁹. Utrzymanie istnienia jest możliwe pod warunkiem, że byt zostanie ujęty tylko jako możliwy przedmiot „a-percepcji” Ja. Ja niejako świat zjada. Człowiek z natury jest egoistą. „Nie-bycie” egoistą jest równoznaczne z „nie-bytem”. Ja zjada świat. I nie może być inaczej. „Z równości uzdolnień wypływa równość nadziei, że możemy osiągnąć nasze cele – pisze Hobbes. Jeśli więc jacyś dwaj ludzie pragną tej samej rzeczy, której niemniej nie mogą obaj posiadać, to stają się nieprzyjaciółmi; i na drodze do swego celu (którym przede wszystkim jest zachowanie własnego istnienia, a czasem tylko własne zadowolenie) starają się zniszczyć jeden drugiego albo sobie podporządkować”⁹⁰. „Ludzie – uzupełnia – nie znajdują przyjemności w życiu gromadnym (przeciwnie, raczej znajdują wiele przykrości). Każdy człowiek bowiem uważa na to, by jego towarzysz go cenił w tym samym stopniu, w ja-

⁸⁵ Ibidem, s. 205–208.

⁸⁶ Th. H o b b e s: *Lewiatan...*, s. 138.

⁸⁷ Ibidem, s. 226.

⁸⁸ Th. H o b b e s: *Elementy filozofii...*, T. 2, s. 208.

⁸⁹ Th. H o b b e s: *Lewiatan...*, s. 113.

⁹⁰ Ibidem, s. 108.

kim on sam siebie ceni. A na wszelkie oznaki pogardy czy niedostatecznej oceny odpowiada z natury rzeczy tym, że usiłuje, o ile tylko ma odwagę, wymusić na tych, którzy nim pogardzają, większe уваżanie, czyniąc im jakąś krzywdę [...], na innych zaś tym właśnie przykładem”⁹¹. Ja nie ma na celu ograniczenia wolności nie-Ja. Ja chce być *tylko* wolne. Ja nie spogląda z zawiścią na to, co ma nie-Ja. Ja chce mieć *tylko* to, co mieć chce. „Natura dała *każdemu* prawo do *wszystkiego*”⁹² – konstatuje Hobbes.

„Niektórzy ludzie – zauważa Hobbes – wysuwają zarzut, że gdy przyjmie się tę zasadę, to z konieczności stąd wynika, że nie tylko wszyscy ludzie są źli [...], lecz również [...] że ludzie są źli z natury; ale to, że ludzie są źli z natury, nie wynika z tej zasady. [...] Przecież nie potrafimy rozpoznawać dobrych i odróżniać ich od złych. A tym bardziej z zasady tej nie wynika, iżby nawet ci, którzy są źli, byli tacy z samej natury. Choć bowiem z natury, to znaczy od samego urodzenia, przez to, że się urodziły istoty żyjące, mają to, iż *wszystkiego* tego, co im się podoba, chcą natychmiast i że to czynią, o ile tylko mogą, oraz to, iż przed wszelkim złem, jakie im grozi, albo uciekają pod wpływem strachu, albo też je od siebie odpychają w gniewie, to jednak nie przez to samo zwykle uważa się, że są złe. Albowiem uczucia, które wypływają z natury zwierzęcej, nie są złe same przez się. [...] Dzieci, jeśli im nie dasz *wszystkiego*, czego chcą, płaczą i gniewają się, a nawet biją swoich rodziców; i z ich natury to wypływa, że tak czynią. A przecież nie ma w tym ich winy i nie są przez to złe. [...] Ludzie z natury mają chciwość, strach, gniew oraz inne uczucia zwierzęce, a nie mniej nie są już z natury *źli*”⁹³. Człowiek, jednostka, w opisie Hobbesa nie jest zły; nie jest też dobry. „Pragnienia człowieka i inne jego uczucia same przez się nie są grzechem. I nie są również grzechem działania, jakie wypływają z tych uczuć”⁹⁴. W myśli Hobbesa, jak pisze P. Manent, „grecka idea dobrej natury, składającej się z zespołu dóbr zhierarchizowanych, w których ludzie dzięki miastu mają swój udział, ulega całkowitej destrukcji”⁹⁵. Hobbes dokonuje, jak to określa Manent, „odwrócenia”⁹⁶ chrześcijańskiej wizji człowieka. W myśli Hobbesa „każdy człowiek – podobnie jak książę Machiavellego żyjący w niepewności i pośród przemocy politycznej – jest w stanie natural-

⁹¹ Ibidem, s. 109.

⁹² Th. H o b b e s: *Elementy filozofii...*, T. 2, s. 212.

⁹³ Ibidem, s. 190–192.

⁹⁴ Th. H o b b e s: *Lewiatan...*, s. 111.

⁹⁵ P. M a n e n t: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 42.

⁹⁶ Ibidem.

nym sędzią, i to jedynym sędzią oceniającym, jakie zachowanie konieczne jest dla przetrwania. Jeśli taki jest stan naturalny człowieka, jasnym się staje, iż pragnienia i pożądania ludzi nie mogą być same w sobie bądź z natury grzechami. Jeśli najokrutniejsi mordercy [...] mogą być usprawiedliwieni, jest jasne, iż moralność, dobro, zło, grzech nie istnieją z natury”⁹⁷. Autor *Lewiatana*, jak zauważa się w najnowszej literaturze przedmiotu, zobaczył człowieka, „jakim jest – samotnym ciałem”⁹⁸.

Co jest punktem wyjścia realizacji żądzy mocy? Jest nim *namysł*, odpowiada Hobbes. *Namysł* to „cała ta suma pożądań, wstrętów, nadziei i obaw, które powracają wciąż, póki rzecz dana albo nie zostanie osiągnięta, albo nie zostanie uznana za niemożliwą”⁹⁹. Nie oznacza to jednak dla niego, iż *namysł* ma charakter w pełni racjonalny. „Definicja woli, którą zazwyczaj podają scholastycy, że jest to *pożądanie rozumne*, nie jest dobra”¹⁰⁰. *Namysł* to *namysł*. Lokuje się w świecie arbitralności. A to, co arbitralne, jest arbitralne. Jak pisze współcześnie John Gray, „liberalni myśliciele nigdy nie byli nadmiernie optymistyczni w kwestii perspektyw osiągnięcia porozumienia na temat koncepcji dobrego życia. Zawsze zbyt dobrze zdawali sobie sprawę z siły namiętności, by w kontekście ludzkich spraw upatrywać w rozumie siły więcej niż nikłej”¹⁰¹. Hobbes w swoim czasie był tym myślicielem, jak zauważono, „który pomimo swej wrodzonej nieśmiałości wyrażał swoje wątpliwości otwarcie”¹⁰². W świecie sokratyczno-chrześcijańskim Jedno „przełaziło się niejako”... W świecie, jaki opisuje Hobbes, który wyprowadza tu ostateczne konsekwencje z Kartezjańskiego *cogito*, rolę Jedna przejmuje Ja. „Człowiek [...] nie może zasmakować w niczym innym niż tylko w tym, co go nad innych wywyższa”¹⁰³ – pisze Hobbes. Ja jest *wilk*iem. A czego chce *wilk*? „*Wszystkiego*”. W status jednostki wpisany jest grzech zachłanności – *pleonexia*¹⁰⁴.

W świecie zatem, w którym *każdy ma prawo do wszystkiego*, dochodzi do sytuacji absurdałnej. *Wilk chce wszystkiego*. I jednocześnie *każdy wilk chce wszystkiego*. I tak to Całość napotyka Całość. Nie jest

⁹⁷ Ibidem, s. 42–43.

⁹⁸ M. Lilla: *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*. Przekład J. Mikoś. Warszawa 2009, s. 83.

⁹⁹ Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 52.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ J. Gray: *Dwie twarze liberalizmu*. Przekład P. Rymarczyk. Warszawa 2001, s. 10.

¹⁰² F.L. Baumer: *Modern European Thought...*, s. 65.

¹⁰³ Th. Hobbes: *Lewiatan...*, s. 150.

¹⁰⁴ A. Chmielewski: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 349.

to jednak zwykłe spotkanie. Ja, chcąc *wszystkiego*, wchodząc w świat nie-Ja, ten świat unicestwiam. Nie-Ja, chcąc tego samego, wchodząc w Mój świat – unicestwia mnie. Albo jest się Ja, którego przedmiotem jest nie-Ja; albo jest się przedmiotem nie-Ja, a więc podmiotem się nie jest; czyli nie jest się w ogóle. W punkcie wyjścia Ja potrafi wessać wszystko; nie tylko potrafi; wręcz musi. Jednocześnie nie-Ja jest w tej samej sytuacji. W tym stanie rzeczy owo wyjściowe Ja w swym wsysaniu wszystkiego jest ograniczone takim samym, a skierowanym w jego stronę, wsysaniem przez nie-Ja. W tym sensie dopiero da się powiedzieć, iż Kartezjańsko-Hobbesowskie *ego* potrafi wessać wszystko z wyjątkiem *alter ego*. I to jest „stan natury” (*condition of nature*). Inaczej: wojna „każdego z każdym innym”¹⁰⁵; wojna Ja z Ja; Boga z Bogiem; *tytanomachia*. Rdzeniem tej wojny jest strach; „strach jednego przed drugim”¹⁰⁶.

Wedle Hobbesa strach, o jakim tu mowa, nie jest jednak bez reszty tym, co tradycyjnie rozumie się przez ów stan; sytuacja, kiedy „posiadając jakieś dobro, wyobrażamy sobie, że moglibyśmy je w jakiś sposób utracić, albo gdy przedstawiamy sobie, że może się z nim wiązać jakieś zło”¹⁰⁷. Strach jednostki Hobbesa to coś więcej. Określa on go bowiem jako obawę. „Ja tym słowem – pisze – obejmuję wszelkie przewidywanie przyszłego zła. I uważam, że ci, którzy doznają obawy, nie tylko po prostu uciekają, lecz również żywią nieufność, podejrzliwość, ostrożność i zabezpieczają się przed tym, by nie doznawać obawy. Kto idzie spać, ten zamyka drzwi; kto odbywa podróż, ten zaopatrza się w broń, jako że boi się rozbójników. Państwa zwykle ochraniają swoje granice załogami wojskowymi, a miasta murami z obawy przed sąsiednimi państwami; i nawet bardzo silne wojska, przygotowane do walki, prowadzą nieraz niemniej pertraktacje o pokój, obawiając się wzajemnie swej siły i tego, by nie zostały zwyciężone. Wskutek obawy ludzie mają się na baczności”¹⁰⁸. Jak zauważono, „człowiek naturalny to według Hobbesa taki, który pragnie – co oznacza również, że się lęka”¹⁰⁹.

Co zatem można zrobić? „Człowiek winien być gotów – odpowiada Hobbes – jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z [...] uprawnień do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką samą miarą wolności w stosunku

¹⁰⁵ Th. H o b b e s: *Lewiatan...*, s. 110.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 175.

¹⁰⁷ Th. H o b b e s: *Elementy filozofii...*, T. 2, s. 137.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 208, przypis 1.

¹⁰⁹ M. L i l l a: *Bezsilny Bóg...*, s. 88.

do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie”¹¹⁰. Tak dochodzi do „ugody” (*covenant*). „Gdy to się stanie, wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę nazywa się państwem, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem), ten bóg śmiertelny, któremu, pod władzą Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”¹¹¹. „Co to [jednak] znaczy: zrezygnować z uprawnienia” – stawia problem Hobbes. I odpowiada: „Zrezygnować z jakiegoś uprawnienia do jakiejś rzeczy, jest to wyzbyć się wolności przeszkadzania innemu człowiekowi w korzystaniu z jego uprawnienia do tej samej rzeczy. Ten bowiem, co się uprawnienia rzeka lub je innemu oddaje, nie daje temu innemu uprawnienia, którego ten ostatni nie miałby przedtem [...]. Rezygnując ze swego uprawnienia, człowiek tylko ustępuje z drogi temu drugiemu, iżby ten mógł korzystać ze swego własnego uprawnienia przyrodzonego bez przeszkody ze strony innych ludzi. Tak więc, gdy jeden człowiek rzeka się swego uprawnienia, to wychodzi na korzyść drugiego tylko to, że zmniejszają się dla niego przeszkody w korzystaniu z jego własnego przyrodzonego uprawnienia”¹¹². Człowiek, pisze Hobbes, „nie potrzebuje czynić nic więcej, niż wając działania innych ludzi ze swoimi, gdy mu tamte zdają się zbyt ciężkie, przełożyć je na drugą szalę wagi, a na tę położyć własne swoje czyny tak, iżby własne uczucia i miłość dla siebie nie dodawały nic do ich wagi”¹¹³. Jak zauważono, „Hobbes kierował się bardzo praktycznym celem. Usiłował przekonać ludzi, aby byli posłuszni autorytetowi władzy, zamiast ulegać zwodniczym pokusom pozornego zysku, rzekomego sumienia lub samozwańczym rzecznikom Boga”¹¹⁴.

Sytuację istoty ludzkiej w świecie Hobbesa określa się jako „dylemat więźnia”. Oto jak rekonstruuje ten dylemat John W.N. Watkins: „[...] dwaj więźniowie siedzą w oddzielonych celach i nie mogą nawiązać kontaktu, co ma sugerować, że dzięki kontaktowi mogliby *wynegocjować* wspólną drogę”¹¹⁵. A jednak muszą *wynegocjować*. „Gra więc toczy się następująco – pisze Watkins. Alf i Bert to dwaj ludzie [...] znajdujący się w [...] stanie natury. Obaj są wyposażeni w mor-

¹¹⁰ Th. H o b b e s: *Lewiatan...*, s. 114.

¹¹¹ Ibidem, s. 151.

¹¹² Ibidem, s. 114–115.

¹¹³ Ibidem, s. 139.

¹¹⁴ G.S. K a v k a: *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton 1986, s. 21.

¹¹⁵ J.W.N. W a t k i n s: *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*. Przekład A. C h m i e l e w s k i. Wrocław 2001, s. 117–118.

derczą broń. Oto pewnego popołudnia, gdy obaj wędrują po lesie w poszukiwaniu żołądzi, natykają się na siebie na małej leśnej polance. Gęste poszycie powoduje, że ucieczka jest beznadziejna. (Na szczęście, choć nie są związani z żadną monarchią, obaj władają królewską angielszczyzną). Alf wykrzykuje: »Czekaj! Wstrzymaj się, zanim posiekamy się wzajemnie na kawałki! Poddajmy się raczej jakiejś wspólnej nam władzy, która byłaby strzegła nas przed nami nawzajem«. Bert odpowiada: »Podzielam twoje uczucia. Zacznę liczyć. Kiedy dojdę do dziesięciu, obaj odrzucimy naszą broń daleko poza siebie, w zarośla«. Obaj mężowie zaczynają teraz z przerażającą szybkością myśleć: odrzucić [swoją broń — W.K.] czy [jej — W.K.] nie odrzucić [...], zanim Bert dojdzie do dziesięciu? Każdy zakłada, że — po pierwsze — jeśli obaj wzajemnie się przechytzą, wyniknie z tego walka na śmierć i życie i jeśli którykolwiek wyjdzie z niej żywy, to będzie niechybnie ciężko ranny; i — po drugie — że jeśli jeden odrzuci swoją broń, a drugi ją zatrzyma, ten drugi tryumfalnie rozsiecze pierwszego. Zgodnie z psychologią Hobbesa obaj doznają dwóch dominujących uczuć: woli tryumfu i strachu przed śmiercią. Jednak to drugie uczucie będzie oczywiście silniejsze: mając do wyboru, z jednej strony, podporządkowanie się wspólnej władzy lub też równe szanse na zwycięski pojedynek, albo śmierć z drugiej — obaj wybiorą wyjście pierwsze¹¹⁶. Określenie Ja mianem więźnia to omówienie słowa Całość. I to Ja odkrywa coś absurdalnego; inną Całość. Zawartość oddzielonej celi trafia na zawartość innej oddzielonej celi. Nie jest to jednak cela obok celi. Pomiedzy tymi zawartościami wytwarza się przyciąganie i jednocześnie odpychanie. Z jednej strony, mimo że cele są oddzielone, ich gospodarze nawzajem się zauważyli. Z drugiej strony — znowu mimo iż cele są oddzielone — ich mieszkańcy uświadomili sobie wzajemne zagrożenie. Co robić? *Jak trwoga, to do Boga*, chciałoby się rzec, a to w tej sytuacji oznacza: zwrócić się o pomoc do Samego Siebie. „Zło, które spada na człowieka w stanie natury, można najlepiej zdefiniować jako sprzeczność logiczną — zauważa Manent. Aby rozwiązać sprzeczność logiczną, nie trzeba być dobrym lub wspaniałomyślnym, lub odważnym, lub pobożnym; wystarczy nieco pomysłowości. [...] Hobbes wydobył na światło dzienne fakt, iż ludzie, jeśli pragną być zadowoleni — a czy mogą tego nie pragnąć — muszą być inteligentni”¹¹⁷.

W pierwszych słowach *Lewiatana* czytamy: „Sztuka ludzka naśladuje naturę (sztukę, którą Bóg stworzył świat i nim rządzi), podobnie

¹¹⁶ Ibidem, s. 116.

¹¹⁷ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 43–44.

jak w wielu innych rzeczach, tak i w tym, że może skonstruować sztuczne zwierzę. Widząc bowiem, że życie nie jest niczym innym niż ruchem członków, którego początek jest w jakiejś podstawowej części wewnętrznej ciała, czyż nie możemy powiedzieć, że wszelkie automaty (maszyny, które poruszają się z pomocą sprężyn i kół, jak zegar) mają sztuczne życie? Czymże bowiem jest serce, jeśli nie sprężyną; i czymże nerwy, jeśli nie licznymi nićmi; i czymże stawy, jeśli nie licznymi kołami, które dają ruch całemu ciału, jaki zamierzał mu dać Mistrz? Sztuka jednak idzie jeszcze dalej, naśladowując rozumny i najbardziej doskonały twór natury, człowieka. Sztuka bowiem tworzy tego wielkiego Lewiatana, zwanego państwem, [...] który nie jest niczym innym niż sztucznym człowiekiem...”¹¹⁸. W czasach Hobbesa, jak pisze Manent, „wniosek, jaki wypływał z kluczowego doświadczenia angielskiej wojny domowej, brzmiał [...] następująco: ani natura, ani łaska nie są w stanie zjednoczyć ludzi. Cóż więc może ich zjednoczyć? Jedyna możliwa odpowiedź jest oczywista: *sztuka*”¹¹⁹. Jeżeli Ja „odrzuca broń”, jest to domena myślenia praktycznego – sztuki, sztuki polityki. Jak zauważa się we współczesnej literaturze przedmiotu, rozwiązanie sytuacji, o jakiej tu mowa, „zamiast do tłumienia namiętności odwołuje się do ich **ujarzmiania**”¹²⁰. Jest to ujarzmienie jednostki przez nią samą; samoujarzmienie. I taką koncepcję ułożenia stosunków Ja z nie-Ja przejął Hobbes z Księgi Hioba, w której, jak pisze, „Bóg, przedstawivszy wielką moc Lewiatana, nazywa go królem dumnych. *Nie ma na ziemi rzeczy, którą by z nim można porównać. Jest on stworzony tak, że się niczego nie boi. Każdą rzecz wielką widzi on z wysoka i jest królem wszystkich dzieci pychy*”¹²¹. Jednostka nowożytna, wolna i dostojna, jest dzieckiem pychy. I to dziecko powołuje do życia króla. A to oznacza: jest król i jednocześnie każdy jest królem.

W epoce, która rozpękała się na dwoje, pozostało *de facto* jedno: Ja. Ja-jednooki Cyklop. Jak zauważono w literaturze przedmiotu, „kwestią wielce znaczącą w micie o Cyklopie jest to, że nie należy on do żadnej wspólnoty, ponieważ swoją jaskinię zamieszkuje *samotnie*”¹²². Ja-Cyklop jest sam; i widzi tylko na jeden sposób; swój własny. I co widzi? Widzi coś, co wydaje się złudzeniem – innego Cyklopa. I jednocześnie

¹¹⁸ Th. H o b b e s: *Lewiatan...*, s. 5.

¹¹⁹ P. M a n e n t: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 40.

¹²⁰ A.O. H i r s c h m a n: *Namiećności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*. Przekład I. T o p o l i ŋ s k a przy współpracy M. K o c h a n o w i c z a. Kraków 1997, s. 27.

¹²¹ Th. H o b b e s: *Lewiatan...*, s. 285.

¹²² A. C h m i e l e w s k i: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 60.

zauważa, iż nie tyle istotne jest to, co on widzi, ile to, jak jest widziany. „Wartością człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego *cena*; to znaczy: wart jest on tyle, ileby dano za korzystanie z jego siły”¹²³ – pisze Hobbes (*nota bene* jest to jedyny fragment *Lewiatana*, który przytacza K. Marks w *Kapitale*), po czym dodaje: „Choćby człowiek cenił samego siebie, jak tylko może najwięcej (jak to czyni większość ludzi), to przecież prawdziwa jego wartość nie jest większa niż ta, jaką ustalają inni ludzie”¹²⁴. „Ujawnienie tego, jaką wartość przypisujemy jedni drugim, jest tym, co potocznie nazywamy uważaniem albo brakiem uważania. Cenić człowieka wysoko to tyleż, co go *uważać*; cenić zaś nisko to tyle, co wykazywać dla niego *brak uważania*. W tym przypadku to »wysoko« i »nisko« należy rozumieć w porównaniu z tą miarą, jaką każdy człowiek przykładą do samego siebie”¹²⁵. Dziedzina, która reguluje funkcjonowanie całokształtu tych *uważań*, jest *prawo*. „Podobnie jak ludzie, by osiągnąć pokój, a przez to zachować swoje istnienie, utworzyli sztucznego człowieka, którego my nazywamy państwem – pisze Hobbes – tak również stworzyli sztuczne łańcuchy, zwane *prawami państwowymi*, które oni sami, mocą wzajemnych ugód, jednym końcem przywiązali do ust tego człowieka czy tego zgromadzenia, któremu dali moc suwerenną, drugim zaś końcem do własnych uszu. Te więzy z własnej swej natury są słabe, niemniej można uczynić tak, by trzymały dzięki niebezpieczeństwu, jakie jest związane z ich zerwaniem, choć nie dzięki temu, iżby je trudno było rozerwać”¹²⁶. A „wszystkie te prawa zostały ściągnięte w jeden łatwy skrót [...]; tym skrótem jest: *nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie*”¹²⁷.

Nie ma co tu zatem filozofować. Jest, jak jest. Jest Ja i jest nie-Ja; i jest prawo. A wszelkie rozważania w kategoriach, jak pisze Hobbes, „scholastycznych rozróżnień i trudnych do zrozumienia słów” to „choroba, którą [...] można porównać z epilepsją”¹²⁸. Jak pisze Manent, „u Hobbessa ład polityczny powstaje z niemocy ludzkiej, u Arystotelesa powstawał on ze zdolności człowieka czy z jego mocy. [...] Pod rządami Lewiatana poddany znajdował się w takiej sytuacji, jaka była udziałem wiernego pod rządami Kościoła [...]. Wspólnota polityczna, jaką budują ludzie bezsilni, wymyślając koncepcję władzy absolut-

¹²³ Th. H o b b e s: *Lewiatan...*, s. 75.

¹²⁴ Ibidem, s. 76.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem, s. 187.

¹²⁷ Ibidem, s. 139.

¹²⁸ Ibidem, s. 293.

nej, nie jest miastem, ograniczonym [...] samymi granicami porządku naturalnego, a więc podatnym na interwencję religii; ta wspólnota zrodziła się z powtórzenia oraz nadania skuteczności czynowi, poprzez który ludzkość tworzy pojęcie boskości i oddaje się pod jej opiekę. Sens Państwa Hobbesowskiego to bycie sztuczną *Opatrznością*¹²⁹. W świecie Hobbesa, jak to ujął Manent, „prawo zajmuje miejsce *dobra*”¹³⁰.

Jak wolno sądzić, metafora gry pomiędzy Alfem i Bertem, o której wcześniej była mowa, nie do końca oddaje istotę sytuacji, w jakiej znalazł się Ja-jednooki Cyklop. Pojęcie „gra” zakłada bowiem, że przed jej rozpoczęciem ustala się jej zasady; dalej gra się toczy. W doktrynie Hobbesa wszystkie kategorie, które służą do opisu sztuki polityki, pozostają w ścisłym związku i są jednoczesne. I tak, trudno sobie wyobrazić stan natury, wojny bez ugody. I trudno sobie wyobrazić ugodę bez stanu natury, wojny. Jest tak, iż *de facto* nigdy nie było stanu natury, wojny; i nigdy nie było ugody. I zarazem jest tak, że jednostka pozostaje w stanie natury, wojny cały czas; i cały czas wyczekuje się ugody. Stan natury, wojna to wypatrywanie ugody. Ugoda to osvajanie stanu natury, wojny. Pokój to wojna; wojna to pokój. Wolność naturalna to tęsknota za *prawem*; państwo, *prawo* to ciągłe baczenie, aby nikt nie przekroczył granic świata Ja. Strach wciąż trwa; i cały czas następuje jego osvajanie. Stan natury w tym sensie jest naturalny, że nie jest sztuczny. Sztuka zorganizowania państwa jest w tym sensie sztuczna, że nie jest naturalna. *De facto* jest jednak tak, że to, co naturalne, tak naprawdę, w realiach życia zbiorowego, jest sztuczne. To zaś, co jest sztuczne, w istocie, w realiach *polis*, trzeba uznać za naturalne. Jeżeli zatem można tu mówić o równych szansach na zwycięski pojedynek, to w tym rozumieniu, że do takiego pojedynku nigdy nie dochodzi i zarazem trwa on cały czas.

To wszystko da się sprowadzić do jednego. Nowożytnie „dziecko pychy”, z racji tej pychy właśnie, ma tylko jedną szansę na przeżycie. Jest nią, ustalane przez „króla wszystkich dzieci pychy”, *prawo*. Wolna i dostojna jednostka zdaje się tu ostatecznie na coś, co stanowi przeciwieństwo dostojności. Zdaje się na papier.

¹²⁹ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 52–53.

¹³⁰ Ibidem, s. 45.

Rozdział trzeci

Ja — „zwierzę-właściciel”

Thomasa Hobbesa koncepcja polityki wytyczyła określoną perspektywę. Na leśnej polance Ja-Całość *rezygnuje z uprawnień do wszelkich rzeczy; rezygnuje* choć *nie rezygnuje*. Odrzucam broń, *więc jestem*; odrzucam, choć *nie odrzucam*. Przyjęcie takiego punktu wyjścia zawierało jednak jakieś niedopowiedzenie. Tym autorem, w którego dziele podejmie się wysiłek dookreślenia tej sytuacji, będzie John Locke.

Autor *Lewiatana* doprowadził myśl świata nowożytnego do ostatecznych konsekwencji. W tym stanie rzeczy, jak zauważono, „Locke zdawał sobie sprawę z tego, że system Hobbesa jest dlań, jako pisarza politycznego, wyzwaniem”¹. Jednocześnie miał on pełną świadomość wielkiej zależności od Hobbesa. Jak podkreśla się w literaturze angielskiej, *Lewiatan* był dla Locke’a „intelektualnym koszmarem, zmorą nawiązującą [jego] myśl”². Nie jest chyba zatem kwestią przypadku fakt, że pomija on poglądy Hobbesa niemal zupełnym milczeniem. I tak, w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, dziele obszernym, nazwisko Hobbesa przywołuje tylko raz! W *Dwóch traktatach o rządzie* i w *Liście o tolerancji* nie pada ono ani razu!

Zależność Locke’a od Hobbesa ujawnia się już w stylu myślenia; w manierze jego pisarstwa. Jak wiemy, Hobbes porzucił świat „scholastycznych rozróżnień i trudnych do zrozumienia słów”, które kojarzyły mu się z epilepsją. I Locke, niemal samoczynnie, robi to samo. Co to w rzeczy samej oznacza? W odniesieniu do twórczości Locke’a oznacza to tyle, co zejście w sferę myślenia zdroworozsądkowego. Jak zauważa

¹ C. Porębski: *Umowa społeczna. Renesans idei*. Kraków 1999, s. 60.

² Ibidem, s. 61.

jednak F. Copleston, „gdy mówi się o Locke’owskim zdrowym rozsądku, nie twierdzi się wcale, że filozofia tego autora jest spontanicznym poglądem zwykłego śmiertelnika. Ma się na myśli raczej to, że Locke próbował uczynić przedmiotem refleksji doświadczenie potoczne i zanalizować je [...]. Tym, którzy oczekują od filozofów zaskakujących paradoksów i oryginalnych »odkryć«, wydać się [on] musi osobą nieciekawą. [...] A jednak jest to człowiek, który [...] robi wrażenie uczciwego myśliciela”³. „Z wyjątkiem kilku terminów technicznych – dodaje Copleston – Locke posługuje się w swych pracach potoczną angielszczyzną”⁴. Locke myśli prosto. I pisze prosto, zrozumiale.

W *Dwóch traktatach...*, w *Traktacie drugim* czytamy: „Bóg, który nadał ludziom świat we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla zapewnienia sobie w życiu jak największych korzyści i wygod. Ziemia i wszystko, co się na niej znajduje, zostały nadane im dla ich utrzymania i dobrobytu. Wszystkie owoce, będące jej naturalnymi płodami, wraz z pasącymi się na niej zwierzętami, wspólnie należą do rodzaju ludzkiego, tak jak zostały nadane hojną ręką natury. Pierwotnie, kiedy znajdowały się one w naturalnym dla nich stanie, nikt nie rozciągał nad nimi swego osobistego panowania ani nie wyłączał ich spod wspólnego władania pozostałych. Skoro jednak były one im nadane dla ich pożytku, to musiała pojawić się konieczność *zawłaszczenia* ich w taki czy inny sposób, zanim miały one jeszcze jakąkolwiek wartość i mogły być zużyte przez każdego człowieka. Dziczyzna i owoce, jakimi żywi się dziki i nieświadomy żadnych ograniczeń *Indianin*, który nadal jest użytkownikiem dóbr wspólnych, muszą należeć do niego, co więcej, tak do niego należą, że są częścią jego samego, do której nikt inny nie ma już żadnych uprawnień, ponieważ są to dobra służące do utrzymania go przy życiu”⁵. Człowiek w ujęciu Locke’a, chcąc żyć, musi jeść, a także zaspokoić wszystkie inne potrzeby służące przeżyciu. Jest to zawsze życie konkretnej jednostki i całokształt potrzeb konkretnej jednostki. Jednostka, aby żyć, wykorzystuje i przetwarza to, co rodzi ziemia, natura; podejmuje ona zatem wysiłek, pracę. I to jest dla Locke’a zupełnie oczywiste. „Praca dla samej pracy – jak pisze – jest przeciwna naturze”⁶.

³ F. Copleston: *Historia filozofii*. T. 5. Przekład J. Łoziński. Warszawa 1997, s. 80.

⁴ Ibidem, s. 81.

⁵ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie*. Przekład Z. Rau. Warszawa 1992, s. 181.

⁶ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przekład B.J. Gawecki. T. 2. Warszawa 1955, s. 541.

W cytowanym fragmencie Locke mówi jednak coś więcej. Twierdzi, iż to wszystko, co stanowi efekt wysiłku, pracy jednostki, to część tejże jednostki. „Jeśli, by tak rzec, za człowieka podstawowego uznajemy takiego, który odczuwa głód, to ów człowiek będzie radykalnie oddzielony od swoich bliźnich; pozostaje w związkach wyłącznie z własnym ciałem i z naturą [...] — rekonstruuje myśl Locke’a P. Manent. Weźmy zatem jednostkę w stanie natury, która udaje się na poszukiwanie pożywienia. Zrywa ona śliwki z drzewa i zjada je. Powiedzieć, że zjada, to znaczy powiedzieć, iż czyni je swoją własnością. Ma ona prawo je zjadać, ponieważ gdyby tego nie uczyniła, umarłaby”⁷. Jednostka i jej śliwka stanowią jedność. Jest to sytuacja, w której, jak pisze Locke, „wszyscy ludzie znajdują się naturalnie, a więc *stan zupełnej wolności* w działaniu oraz rozporządzaniu swymi majątkami i osobami, tak jak oni uznają za właściwe”⁸. I dotyczy to, na równi, każdej jednostki. „Nie ma bowiem nic bardziej oczywistego niż to, że [są to] istoty tego samego rządu i gatunku”⁹.

Indianin chce żyć. Jeżeli nie ma on śliwki czy zwierzyny, to nie jest to możliwe. Toteż nie oczekuje na czyjekolwiek zezwolenie na konsumpcję zerwanej przez niego śliwki, upolowanej przezeń zwierzyny. Samo takie przypuszczenie jest nonsensowne. „Gdyby taka zgoda była konieczna — pisze Locke — człowiek głodowałby niezależnie od obfitości dóbr, jakie Bóg mu nadał. [...] Tak więc trawa, którą gryzie mój koń, darń, którą ścina mój sługa, czy kruszec, który wydobywam [...], stają się moją *własnością* bez przydziału czy zgody ze strony kogokowiek. [...] Kto wątpi, iż należąca do każdego, tryskająca z fontanny woda, kiedy jest już w dzbanie, należy do tego, kto ją przyniósł? Jego *praca* wydobyła ją z rąk natury, gdzie była wspólna, w równym stopniu należała do wszystkich jej dzieci i w ten sposób *została* przez niego *zawłaszczona*. [...] Upolowana przez *Indianina* łania należy do niego”¹⁰. I jest to aktualne w każdym miejscu i czasie. Jak bowiem pisze Locke, „także wśród tych, których zalicza się do cywilizowanej części rodzaju ludzkiego, którzy ustanowili i pomnożyli prawa pozytywne dotyczące własności, to pierwotne prawo natury, traktujące o *początkach własności*, było powszechne i nadal nas obowiązuje. [...] Także wśród nas zając należy do tego, kto go odstrzelił podczas łowów. Ktokolwiek włożył tyle *pracy*, by wytropić i ścigać zwierzę, które było dotąd trakto-

⁷ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*. Przekład M. Miszański. Kraków 1994, s. 67.

⁸ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 165.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, s. 182–183.

wane jako wspólne i nie było przedmiotem niczyjego prywatnego posiadania, to tym samym wydobył [...] je ze stanu natury, w którym było ono wspólne i uczynił je swoją własnością”¹¹. Jeżeli Indianin ma dużo śliwek czy zwierzyny, będących jego częścią, to jest go – wyrażając się w przenośni – dużo, żyje „pełnią życia”; jeżeli ma mało, to jest go „mało”, wie dzie życie nędzne. Sytuacja, w której „człowiek podstawowy” nie ma nic, nie istnieje.

W tym stanie rzeczy nasuwa się pytanie: kiedy decyduje się to, że Indianina jest „dużo” bądź „mało”? Jest to pytanie o to, gdzie tkwi ten moment, który rozstrzyga o kształcie życia istoty ludzkiej, czyli o jej życiu „po prostu”. „Ten, kto odżywia się zbieranymi pod dębem żołędziami bądź zrywanych z drzew w lecie jabłkami, z pewnością je sobie przywłaszcza – pisze Locke. Nikt nie może zaprzeczyć, że to pożywienie należy do niego. Pytam więc, kiedy stało się ono jego własnością? Kiedy je strawił? Kiedy je zjadł? Kiedy je ugotował? Kiedy przyniósł do domu? Czy też może kiedy podniósł z ziemi? Jasne jest, że jeśli pierwsze zebranie (*the first gathering*) nie uczyniło tych owoców jego własnością, to już nic nie mogło ich tym uczynić”¹². Człowiek w myśli Locke’a staje się właścicielem, jak pisze Manent, „od momentu, kiedy wydzielił śliwki ze wspólnego obszaru po to, by je użyć dla zaspokojenia własnych potrzeb, czyli od momentu, kiedy je zerwał. Co pozwala odróżnić śliwki zerwane od tych, które są jeszcze na drzewie? Te pierwsze zostały przekształcone dzięki *pracy* jednostki, zmieszane z pracą jego rąk. Ponieważ człowiek jest w sposób naturalny właścicielem własnej osoby, a zatem i swojej pracy, rzeczy, które były do tej pory wspólne, jeśli została w nie włożona jego własna praca, stają się jego własnością. [...] Własność pojawia się w świecie dzięki pracy, a każda jednostka stanowi ze swojej istoty jej wielkie źródło, ponieważ jest pracownikiem i właścicielem samej siebie, a więc i swojej pracy”¹³.

Nie ma czegoś takiego, jak jakieś abstrakcyjne wykorzystanie dóbr natury; jest tylko zerwanie przez konkretną jednostkę konkretnej śliwki, zaczerpnięcie konkretnej ilości wody z fontanny, upolowanie tego, a nie innego zająca. Jest to zatem fakt, który da się wyraźnie wskazać, usytuować w miejscu i czasie. Jeżeli podejmuję wysiłek życia, czyli po prostu chcę żyć, to do stanu, jaki zastaję, rodząc się człowiekiem, czyli do natury, coś dodaję; dodaję do niej mój wysiłek. „Locke – jak zauważa Manent – kładzie nacisk na tę kwestię: to ludzka praca, a nie natu-

¹¹ Ibidem, s. 183.

¹² Ibidem, s. 182.

¹³ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 68.

ra, daje rzeczom *wartość*. Natura w stanie naturalnym, by tak rzec, nie jest obfitością, lecz, przeciwnie, niedostatkiem”¹⁴. Dopiero bowiem w efekcie ludzkiego wysiłku rzeczy zostają, jak pisze Locke, „powołane do bytu”¹⁵. „Bóg, kiedy nadał świat rodzajowi ludzkiemu we wspólne władanie, nakazał człowiekowi także pracować, czego też wymagał od niego panujący niedostatek. Bóg i rozum nakazywały mu czynić ziemię sobie poddaną, to znaczy doskonalić ją dla własnego pożytku i tym samym włożyć w nią coś własnego – swą pracę”¹⁶. Jak podkreśla się w literaturze przedmiotu, działalność jednostki jest tu pojmowana jako „akt tworzenia oparty na wiedzy twórcy, która obejmuje zarówno przyczyny, jak i skutki jego pracy”¹⁷. Sytuacja wyjściowa jest zatem prosta. Oto drzewo śliwkowe, zrywam z niego śliwki; tryska woda, czerpię ją; biegnie zając, strzelam. W ujęciu Locke’a ten moment, kiedy konkretna jednostka dokonuje „pierwszego zebrania”, to w życiu tej jednostki fakt pierwotny. Od tego faktu zależy jej życie. Jak się jednak okaże, w myśli Locke’a ów moment to fakt pierwotny nie tylko w życiu jednostki. Jeżeli bowiem przyjmie się, że społeczeństwo to zbiór ludzi, użyjmy jeszcze raz tego określenia, „podstawowych”, a tak jest w koncepcji Locke’a, to ten fakt trzeba uznać za fakt fundamentalny dla gatunku ludzkiego. Jest to „punkt zerowy” całej kultury i cywilizacji; wszystkiego.

„Widzimy więc – pisze Locke – że wzięcie czegoś z tego, co [...] pozostaje *wspólne*, i wydobywanie tego ze stanu natury, w którym się dotąd znajdowało, *zapoczątkowuje własność*, bez której to, co wspólne, nie może zostać zużyte”¹⁸. Ponad 150 lat po Locke’u Alexis de Tocqueville w pierwszych słowach swego dzieła *O demokracji w Ameryce* napisze: „Spośród wszystkich nowych zjawisk, jakie przyciągnęły moją uwagę podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych, najbardziej uderzyła mnie panująca tam powszechna równość możliwości. Spostrzegłem szybko nadzwyczajny wpływ, jaki ten podstawowy fakt wywiera na rozwój społeczeństwa [...]. Zauważyłem wkrótce, że następstwa tego faktu wykraczają daleko poza domenę obyczajów politycznych i praw oraz że w równym stopniu wpływają na społeczność i na rząd: kształtują poglądy, rodzą emocje, podpowiadają praktyczne rozwiązania oraz zmieniają wszystko, co nie jest ich własnym dziełem. Tak więc, im głębiej badałem społeczeństwo amerykańskie, tym silniej utwierdzałem

¹⁴ Ibidem, s. 70.

¹⁵ J. L o c k e: *Rozważania...*, T. 1, s. 455.

¹⁶ J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 185.

¹⁷ Z. R a u: *Wstęp*. W: J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. L.

¹⁸ J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 182.

się w przekonaniu, że równość możliwości jest tym podstawowym zjawiskiem, z którego wszystkie inne zdają się wywodzić, i natrafiałem nań [na nie – W.K.] nieustannie jako na punkt, do którego prowadziły wszystkie moje spostrzeżenia. Myślałem wówczas o naszej półkuli i przyszło mi na myśl, że dostrzegam tu jakieś podobieństwo do obrazu, jaki ukazał mi Nowy Świat. [...] Odniosłem wrażenie, że ta demokracja, która zawładnęła społeczeństwami amerykańskimi, pospiesznie zmierza ku władzy w Europie”¹⁹. Obserwacja Tocqueville’a sprowadza się do opisu życia zbiorowego, widzianego przez pryzmat „pierwszego zebrania”. Jak zauważa Manent, Locke w koncepcji „pierwszego zebrania” chce powiedzieć, iż „własność w swojej istocie jest naturalna, nie zaś konwencjonalna”²⁰. „Pierwotne prawo, jakie przysługuje każdemu, jest [tu] w swojej istocie poza bądź przed wszelkim dyskursem i wszelkimi obiekcjami, gdyż opiera się ono na działaniu samotnym i bezsłownym”²¹.

Według koncepcji Locke’a praca sprawia, że śliwka czy jabłko na drzewie to w porównaniu ze śliwką zerwaną przeze mnie nie ta sama śliwka. Ta druga jest niejako przedłużeniem mnie. W myśl autora *Dwóch traktatów o rządzie* można mówić, jak to określono, o „rozciągnięciu [...] osobowości na zawłaszczone przedmioty w zamierzonym akcie zmieniania materiału w użyteczny produkt”²². Zerwanie przeze mnie śliwki to w istocie stwarzanie świata. I to oznacza „dawać rzeczom wartość”. Jest to tworzenie czegoś – z czegoś. Zatem „celem własności jest – jak pisze Manent – zachowanie tej wartości, a więc niedopuszczenie do tego, aby uległa zniszczeniu bądź zmarnotrawieniu”²³. Takie zachowanie nie jest możliwe w sytuacji, kiedy jednostka zbierze więcej, niż zdoła zużyć. Jak zauważa cytowany autor, „to, co zostałoby w ten sposób nadmierny »zawłaszczone«, nie byłoby już zawłaszczone, lecz raczej zmarnotrawione, a więc stracone”²⁴. Dzieło stworzenia poszłoby na marne. „Na początku – jak to określa Locke – ludzie byli uprawnieni do zawłaszczania poprzez swoją pracę, każdy dla siebie, tyle darów natury, ile mogli zużyć”²⁵. Jednocześnie zauważa, iż „ten, kto zebrał sto buszli jabłek i żołądźi [...], musiał uważać, by zu-

¹⁹ A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce*. Przekład B. Janicka, M. Król. T. 1. Kraków 1996, s. 5.

²⁰ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 68.

²¹ Ibidem, s. 73.

²² Z. Rau: *Wstęp*. W: J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. L.

²³ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 71.

²⁴ Ibidem, s. 69.

²⁵ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 188.

żyć je, zanim się zepsują, gdyby bowiem zabrał ich więcej, niż mu się należało, okradłby innych. [...] Gdyby więc wymienił on śliwki, które zepsułyby się po tygodniu, na orzechy, które mogłyby być spożywane przez cały rok, wtedy nie popełniłby przestępstwa. [...] Gdyby więc znów wymienił swe orzechy na kawałek metalu, zadowolając się jego kolorem [...], nie naruszyłby uprawnień innych. Mógłby on nagromadzić tyle tych trwałych rzeczy, ile by tylko zapragnął²⁶. I tak, ludzie „zgodzili się [...], że mały kawałek żółtego metalu, który można było zachować bez zniszczenia bądź zepsucia, winien odpowiadać wartości dużego kawałka mięsa czy kopca zboża”²⁷. W ten sposób „doszło do użycia pieniędzy”²⁸.

Pieniądz jednak to nie tylko środek służący wymianie; zachowaniu przez jednostkę efektów jej pracy. Jest to coś więcej. „Tam, gdzie nie ma czegoś jednocześnie trwałego, pozostającego w niewielkiej ilości, oraz tak wartościowego, aby można to przechowywać, ludzie nie będą zdolni do powiększania swych *gruntów*, nie będą bogaci, gdyż trudno tam będzie dojść do *majątku* – pisze Locke. Stąd też pytam, co byłoby warte dla człowieka dziesięć albo sto tysięcy akrów znakomitego *gruntu*, dobrze uprawianego i zasobnego w bydło w wewnętrznej części *Ameryki*, gdzie nie ma żadnej nadziei na wymianę z resztą świata, by uzyskać *pieniądze* ze sprzedaży produktów? Ogrodzenie takiego gruntu nie mogłoby przedstawiać żadnej wartości i zauważylibyśmy, że on oddałby wkrótce dzikiej naturze we wspólne posiadanie wszystko, co pozostawałoby z tego, co miałoby zapewnić wygody życia jemu i jego rodzinie. Na początku zatem cały świat, w większym stopniu, niż ma to miejsce obecnie, był *Ameryką*. Nigdzie nie była znana taka rzecz jak *pieniądze*. Rzeczy jednak tak się mają, iż kiedy ktoś przekona się, że u sąsiadów wynaleziono coś, co posiada *przydatność* i *wartość pieniędzy*, to zobaczymy, jak ten sam człowiek zacznie zaraz *powiększać* swój *majątek*”²⁹. Ten powiększany majątek da się określić jednym słowem: *kapitał*.

Jak zauważono, „według Locke’a sens zarówno indywidualnego przedsiębiorstwa prywatnego, jak i całej gospodarki państwowej sprowadzał się do użytkowania ziemi i pieniądza jako kapitału. Pieniądze powinny być lokowane w towarach lub w surowcach, ziemia – użytkowana maksymalnie w celu produkowania towarów na rynek. Locke widział bowiem w pieniądzu nie tylko środek wymiany, lecz przede

²⁶ Ibidem, s. 195–196.

²⁷ Ibidem, s. 188.

²⁸ Ibidem, s. 196.

²⁹ Ibidem, s. 196–197.

wszystkim kapitał. Sens towarowej produkcji rolnej, przemysłu i handlu tkwił – zdaniem Locke’a – w akumulowaniu kapitału, celem zaś kapitału było nie dostarczanie »konsumowalnego« dochodu jego właścicielom, lecz dalsze tego kapitału pomnażanie w drodze zyskowych inwestycji. Kumulowanie dóbr ponad pełnię potrzeb indywidualnych było wedle tego poglądu nie czymś niskim, lecz przeciwnie, przejawem racjonalnej postawy wobec życia, więcej nawet: było jak gdyby obowiązkiem moralnym i społecznym³⁰. Żyć – to mieć. A „mieć” – to mieć pieniądze; *kapitał*. A mieć *kapitał* – to pomnażać *kapitał*. A pomnażać *kapitał* – to pomnażać Siebie. Jest to w istocie, jak zauważa Manent, „przedłużenie pragnienia jednostki ludzkiej zachowania własnego życia”³¹. Jednostka, jej *praca*, jej pieniądze to jeden „świat” – *sacrosanctum*³². W myśli Locke’a „praca i własność pozostają w ścisłej jedności pod względem swojego źródła, którym jest jednostka: moja praca należy do mnie, ponieważ jestem właścicielem własnej osoby, a moja własność należy do mnie, ponieważ ma ona swoje źródło w mojej pracy. Praca i własność odwołują się więc nawzajem do siebie, a tym, co takie odwoływanie się umożliwia, jest jednostka ludzka”³³.

W tym kontekście pojęcie „własność społeczna” trzeba uznać za określenie puste. Jest to bowiem wynikiem przyjęcia jednej z dwu możliwości, z których każda jest absurdalna. Pierwsza to taka, iż zakłada się istnienie jednostki sprzed zerwania i konsumpcji śliwki. Jednakże, jak się rzekło, jeżeli jednostka, Indianin, nie uczynił swoją własnością dóbr natury, to go nie ma. Zrywa się tylko indywidualnie; i je się tylko indywidualnie. Jeżeli jeden coś zerwał i coś je, to inny tego samego zerwać i jeść nie może. Pracuje się wyłącznie indywidualnie; i żyje się też tylko indywidualnie. Druga możliwość to odebranie mi tego, co w efekcie mojego „pierwszego zebrania” znajduje się w moim posiadaniu. Jeżeli mam śliwkę, którą zamieniam na pieniądze, to zakładam, że nikt mi jej odebrać nie może. Odebranie mi jej bowiem to uszczerbek na Mnie Samym. I nie jest to uszczerbek po prostu, drobna szczelina w Całości, jaką jestem. Z tej racji, że w tym, co mam, wyrażam się jako Ja – jest to bowiem, jak się rzekło, „rozciągnięcie” mojej osobowości – odebranie mi tego, co mam, to tyle, co pozbawienie Mnie życia. W tym stanie rzeczy trzeba przyjąć, że *kapitałem* nie da się dzielić. I *kapitału* nie można odebrać. W pierwszym przypadku to tyle, co na własne życzenie przestać istnieć; w drugim – to tyle, co dać się przez

³⁰ Z. O g o n o w s k i: *Locke*. Warszawa 1972, s. 152.

³¹ P. M a n e n t: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 71.

³² Z. O g o n o w s k i: *Locke...*, s. 209.

³³ P. M a n e n t: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 71.

kogoś unicestwić. I w tym wyraża się właściwe doktrynie liberalizmu stanowisko, które jak zauważono, da się ująć jako „aspołeczny indywidualizm”³⁴. Jest albo jednostka, jej *kapitał*, stwarzanie świata, albo nie ma nic.

„Mamy – twierdzi Locke – wyraźną różnicę między *stanem natury a stanem wojny*, które jakkolwiek mogą być przez niektórych ludzi utożsamiane, różnią się jeden od drugiego tak dalece, jak daleki jest stan pokoju, dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania, od stanu wzajemnej wrogości, niechęci, gwałtu i zagłady”³⁵. Indianin zrywa śliwki i uznając za rzecz oczywistą, że należą one do niego, część ich konsumuje a nadmiar, za pomocą *małego kawałka żółtego metalu*, wymienia na nadmiar dziczyzny, zawłaszczonej przez innego Indianina. Nie ma tu zatem żadnego problemu; wszyscy są zadowoleni. Jak jednak zauważa Manent, „jeśli stan natury nie jest stanem wojny, jeśli ludzie mogą stać się w nim właścicielami oraz rozwinąć produkcję i wymianę, to dlaczego wychodzą z niego? Jakiej potrzebie odpowiadają instytucje polityczne? Tutaj tkwi [...] główna trudność pojęcia stanu natury: im bardziej jest on »zadowolający« dla ludzi, tym bardziej jest to stan »szczęśliwy« i tym staje się odpowiedniejszy do dostarczenia obrazu praw naturalnych, które instytucje polityczne winny gwarantować i ochraniać; ale jednocześnie tym mniej staje się zrozumiałe, że ludzie opuścili ten stan po to, by stworzyć wspólnotę polityczną. Im lepiej wypełnia on funkcję polityczną, dla której został pomyślany, tym bardziej czyni on instytucje polityczne zbędnymi”³⁶. Odpowiedź Locke’a na to pytanie jest prosta i siłą rzeczy w XVII wieku już mało oryginalna. Dzikie i nieświadome żadnych ograniczeń Indianin natrafia na Innego, dzikiego i nieświadomego żadnych ograniczeń Indianina. Rzeczywistość to świat wielu światów, wielu Indian. Rzecz w tym, że są to różne światy. Jest to wielość, jak je określa Locke, „przesądów”³⁷, świat „obłądu”³⁸.

Zadaje Locke w tej sytuacji pytanie: „Cóż więc mamy powiedzieć? Czy większość ludzi skazana jest, wskutek konieczności związanych z warunkami swego życia, na nieuniknioną niewiedzę o rzeczach, które mają dla nich bardzo wielkie znaczenie? [...] Czyż tak wielką część

³⁴ A. Chmielewski: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001, s. 125, 126.

³⁵ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 175.

³⁶ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 75.

³⁷ J. Locke: *Rozważania...*, T. 1, s. 563.

³⁸ Ibidem.

ludzkości nie ma na drodze do swego szczęścia albo nieszczęścia innego przewodnika niż przypadek i ślepy traf? Czyż obiegowe mniemania i koncesjonowani przewodnicy w każdym kraju dają człowiekowi taką gwarancję i pewność, iżby mógł im zaufać w sprawach, które mają dla niego największą wagę życiową, czy też nawet dotyczą wiecznej ich szczęśliwości albo wiecznej niedoli. A czyż są pewne i nieomyłne te wyrocznie i wzorce prawdy, które w krajach chrześcijańskich uczą tak, a w Turcji inaczej? Albo czy pewien ubogi wieśniak ma być wiecznie szczęśliwy dlatego, że los zdarzył, iż przyszedł na świat we Włoszech, pewien zaś wyrobnik ma być nieuchronnie zgubiony, ponieważ miał nieszczęście urodzić się w Anglii?”³⁹. I na te pytania Locke odpowiada pytaniami. „Jeśli człowiek jest, jak to zostało już powiedziane, wolny w stanie natury, jeśli jest absolutnym panem własnej osoby i majątku, równy najpotężniejszym i nie podlega nikomu, to dlaczego chce zrezygnować ze swej wolności? Dlaczego chce przekazać swe imperium i podporządkować się panowaniu i kontroli jakiejś innej władzy? Odpowiedź na to jest oczywista: chociaż w stanie natury ma on takie uprawnienia, to już korzystanie z nich jest bardzo niepewne, albowiem jest on nieustannie narażony na napady innych. Skoro wszyscy, tak jak i on, są królami, a jeden człowiek jest równy drugiemu, nikt zaś ściśle nie przestrzega zasad słuszności i sprawiedliwości, to korzystanie z własności w tym stanie jest bardzo ryzykowne, bardzo niebezpieczne. To zaś powoduje, że chce on zmienić stan, który jakkolwiek cechuje wolność, jest jednak także pełen strachu i ciągłych niebezpieczeństw. Oto przyczyna, dla której szuka on społeczeństwa”⁴⁰. Locke zakłada, jak zauważa Manent, że jeśli „stan natury nie jest w swojej istocie stanem wojny, to w sposób naturalny może się weń przekształcić. [...] Stan natury jest *faktycznie* lub raczej, prędzej czy później, staje się faktycznie stanem wojny. Mamy tutaj »moment hobbesowski« w teorii Locke’a”⁴¹.

Jednostka naturalna Locke’a nie jest *wilkiem*. To kim jest? Locke, jak się rzekło, myśli i pisze „po prostu”. Jednocześnie zdaje sobie sprawę z tego, że odpowiedź na postawione pytanie nie jest prosta. Jak bowiem zauważa w pierwszych słowach *Rozważań...*, „umysł, podobnie jak oko, umożliwiając nam widzenie i postrzeganie wszelkich innych rzeczy, sam siebie nie dostrzega: toteż niemało potrzeba umiejętności

³⁹ J. L o c k e: *Rozważania...*, T. 2, s. 474–475. Jak informuje tłumacz *Rozważań...*, „słowa te są wymierzone przeciwko katolickim teologom, którzy byli zdania, że poza Kościołem rzymsko-katolickim nie ma zbawienia”. Ibidem, s. 475, przypis 1.

⁴⁰ J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 251.

⁴¹ P. M a n e n t: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 75.

i trudu, aby, odsunawszy go na pewną odległość, uczynić zeń własny jego przedmiot badania”⁴². Co zatem widzi umysł Indianina, kiedy dokonuje oglądu samego siebie? W punkcie wyjścia, odpowiada Locke, nic nie widzi. „Założmy zatem – pisze w najczęściej cytowanym fragmencie *Rozważań...* – że umysł jest, jak się to mówi, czystą kartą (*white paper*), nie zapisaną żadnymi znakami, że nie ma on idei; jak się dochodzi do tego, że je zdobywa? Skąd ten ogromny zapas obrazów, niemal nieskończenie różnorodnych, którymi nieustannie czynna, nieograniczona wyobraźnia ludzka zapełnia umysł? Skąd bierze się w umyśle cały materiał dla rozumu i wiedzy? Odpowiadam na to jednym słowem: z doświadczenia; na nim oparta jest cała nasza wiedza i z niego ostatecznie się wyprowadza”⁴³.

„Płód w łonie matki – podkreśla Locke – mało się różni od stanu rośliny, żyjąc tam bez postrzeżeń i myśli i śpiąc tylko w tym miejscu, gdzie nie trzeba szukać pożywienia, otoczony płynem [...] miękkim i ciepłym; gdzie nie ma wcale albo prawie wcale różnorodnych rzeczy ani zmian, które by dawały bodźce zmysłom”⁴⁴. W momencie narodzin ten płód doświadcza „doświadczenia”. Jak? „Doznanie zewnętrzne i wewnętrzne to jedyne drogi wejściowe, jakimi umysł zdobywa wiedzę – pisze Locke. To są jedyne okna, o ile mogę ustalić, które przepuszczają światło do tego ciemnego miejsca [jakim jest rozum »człowieka podstawowego« – W.K.]. Wydaje mi się bowiem, że umysł jest bardzo podobny do pomieszczenia, które całkowicie niedostępne jest dla światła, wyjąwszy kilka małych otworków pozostawionych na to, by wpuszczać widzialne odbicia [...] ze świata zewnętrznego. Gdyby te obrazy, które dostają się do takiej ciemni, mogły tam pozostawać i tak leżeć w porządku, iżby w potrzebie można je było odnaleźć, to ciemnia ta bardzo by była podobna do umysłu ludzkiego”⁴⁵.

A więc umysł ludzki to ciemnia, choć zarazem nie jest to ciemnia. W ujęciu Locke’a podstawowym elementem tego, co składa się na światło, które oświeca umysł, są wrażenia zmysłowe⁴⁶. „Zmysły nasze – pisze – zwrócone ku poszczególnym przedmiotom zmysłowym, dostarczają umysłowi różnorodnych postrzeżeń rzeczy, zależnie od tego, jak te rzeczy na różne sposoby działają na nie”⁴⁷. „Początkiem całego poznania i wiedzy ludzkiej są impresje, jakie odciskają na naszych

⁴² J. L o c k e: *Rozważania...*, T. 1, s. 23.

⁴³ Ibidem, s. 119–120.

⁴⁴ Ibidem, s. 138.

⁴⁵ Ibidem, s. 208.

⁴⁶ Ibidem, s. 120.

⁴⁷ Ibidem.

zmysłach przedmioty otoczenia, zewnętrzne względem duszy”⁴⁸. Wrażenia zmysłowe wprowadzają do umysłu materiał, o jakim była mowa, „napełniając pustą dotąd izbę (*empty cabinet*)”⁴⁹. I na tym materiale umysł „może ćwiczyć swą zdolność rozumowania”⁵⁰. Jest to postrzeganie, myślenie, wątpienie, wierzenie, chcenie *etc.*; a także myślenie o tym myśleniu, wątpieniu... „Nasze obserwacje zwrócone ku zmysłowym rzeczom zewnętrznym czy też ku wewnętrznym czynnościom duchowym, które postrzegamy i które są przedmiotem naszej refleksji – oto, co zaopatruje umysł w cały materiał myślenia. Takie są dwa źródła poznania”⁵¹. Cała zawartość tak zapełnionej izby, to wedle Locke’a „zdobywane” przez jednostkę wspomniane idee. „Bezpośrednim przedmiotem umysłu we wszystkich jego myślach i rozważaniach – pisze – są zawsze jego własne idee [...]; poznanie nasze ma do czynienia wyłącznie z naszymi ideami”⁵². „Mieć idee i mieć wrażenia zmysłowe – to jedno i to samo”⁵³.

Świat Indianina to świat idei. „Wszelkie owe wzniosłe myśli, które wzbijają się nad obłoki i sięgają samego nieba, stąd biorą początek i na tym się opierają – podkreśla Locke; i na całym obszarze, jaki duch człowieka przebiega w tych dalekosiężnych spekulacjach, które zdają się go wynosić wysoko, nie posuwa się on ani o włos poza te idee, które poddały jego kontemplacji zmysły lub refleksja”⁵⁴. W tym świecie elementarne, najprostsze, są właśnie „idee proste”⁵⁵. Idea prosta to coś, co umysł przyjmuje, jak to określa Locke, „biernie”⁵⁶; i jednocześnie nie może jej nie przyjąć; i nie może jej nie przyjąć takiej, jaka ona jest; i nie może jej zmienić, odrzucić czy zastąpić nowymi⁵⁷. Umysł przypomina tu zwierciadło, które „nie jest zdolne wzbraniać się przed odbiciem przedmiotów ani nie może zmienić lub usunąć obrazów czy idei, jakie w nim wytwarzają rzeczy, które się przed nim znajdują”⁵⁸. Idee proste stanowią podstawę tworzenia przez umysł „idei złożonych”⁵⁹. Całokształt idei złożonych Locke sprowadza do trzech klas: 1) „modi”,

⁴⁸ Ibidem, s. 140.

⁴⁹ Ibidem, s. 41.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem, s. 120.

⁵² Ibidem, T. 2, s. 194.

⁵³ Ibidem, T. 1, s. 125.

⁵⁴ Ibidem, s. 140.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, s. 141.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, s. 209.

2) „substancji”, 3) „stosunków”⁶⁰. Modi to takie idee złożone, których desygnat samodzielnie nie istnieje. Dzieli się one na „modi proste”⁶¹, na przykład tuzin, kopa, i „modi mieszane”⁶²: „[...] przykładem piękno, które polega na pewnym połączeniu barwy i kształtu i wywołuje w widzu uczucie przyjemne; albo kradzież, zmiana stanu posiadania jakiejś rzeczy bez zgody właściciela, której idea, jak tu widać, jest połączeniem wielu idei wielu rodzajów”⁶³. Substancje z kolei to takie idee złożone, które nie są bez reszty tworem umysłu; ich elementem jest, jak to ujmuje Locke, „domyślnie przyjmowana a niejasna idea substancji”⁶⁴. I wreszcie stosunek; tu umysł zestawia z sobą dwie idee celem „rozważania i porównania jednej idei z inną”⁶⁵.

Świat Ja to świat idei, Moich idei. „Moje” oznacza, że umysł, Mój umysł, ujmuje je w języku; a ten język jest zawsze Moim językiem. „Gdy jeden człowiek mówi do drugiego — pisze Locke — to chce być zrozumiany i mówi po to, by określone dźwięki, użyte jako znaki jego idei, zapoznały z nimi słuchającego. Wtedy słowa mają być znakami idei mówiącego; i nikt nie może bezpośrednio używać ich jako znaków dla czegoś innego niż dla własnych swych idei. Używać ich jako znaków czegoś innego, znaczyłoby czynić je znakami własnych idei, a jednak stosować je do idei innych; innymi słowy: zarazem czynić je znakami tych idei i nie czynić, czyli faktycznie pozbawić je wszelkiego sensu”⁶⁶. I uzupełnia: „Wobec tego, iż słowa są znakami ustanowionymi rozmyślnie, nie mogą być takimi znakami dla rzeczy, których nie zna ten, kto ustala ich związek z rzeczami. Byłoby to uczynić je znakami niczego, dźwiękami bez znaczenia”⁶⁷. Trzy są, twierdzi Locke, cele języka: „[...] po pierwsze, dać poznać myśli człowieka drugiemu, po drugie, czynić to możliwie najprościej i najszybciej, po trzecie, umożliwiać w ten sposób poznanie rzeczy”⁶⁸. Wszystkie te trzy cele muszą być spełnione jednocześnie; i wszystkie mają jednakową rangę. „Jeśli któryś z tych celów nie zostaje osiągnięty, to znaczy, że źle się używa mowy lub że ma ona niedostatki”⁶⁹. Trudność sytuacji podnosi, wedle

⁶⁰ Ibidem, s. 211.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, s. 212.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, s. 213.

⁶⁶ Ibidem, T. 2, s. 14.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem, s. 164–165.

⁶⁹ Ibidem, s. 165.

Locke'a, jeszcze ten fakt, że, jak pisze, „znaczenie niektórych słów jest bardziej wątpliwe i niepewne niż innych”⁷⁰. Tak jest zaś szczególnie w świecie *modi* mieszanych; a głównie z nich właśnie składa się język.

„Wszystkie rzeczy istniejące są rzeczami indywidualnymi — podkreśla Locke; wydawałoby się więc słuszne, gdyby także słowa, które mają być dostosowane do rzeczy, były nazwami jednostkowymi [...]; [a jednak] przeważająca większość słów [...] to terminy ogólne”⁷¹. Nie jest to bynajmniej kwestią zaniedbania czy przypadku. „Kto zbada — pisze — własny sposób myślenia, ten się przekona, że gdy tylko [...] mówi o czymś jako istotnym, to niezwłocznie zjawia się w jego umyśle myśl o pewnym gatunku lub o idei złożonej, oznaczonej nazwą ogólną; i właśnie ze względu na to o tej lub innej cesze mówi się, że jest istotna”⁷². I w tym sensie mówi się o „esencjach” (*essence*)⁷³. Locke wyróżnia dwa ich rodzaje. Po pierwsze, są to, jak je określa, „esencje realne” (*reale essence*)⁷⁴. „Przez [...] esencję realną — wyjaśnia — rozumiem rzeczywistą strukturę każdej rzeczy, która jest podstawą wszystkich [...] [jej] własności [...] [a które,] jak stwierdzamy, trwale z nią współistnieją”⁷⁵. Esencja z definicji jest realna. I Locke doskonale zdaje sobie z tego sprawę. Wszak, jak pisze, „to jest właściwe i pierwotne znaczenie tego słowa [...]: przecież *essentia* w swym znaczeniu pierwotnym oznacza właściwie istnienie. W tym znaczeniu wciąż jeszcze używamy tego słowa”⁷⁶. Jednocześnie Locke utrzymuje, iż rzecz w tym, że „esencje realne” nie zapewniają jakiegokolwiek orientacji w świecie. Jak bowiem podkreśla, „wedle esencji realnych nie możemy ani porządkować i klasyfikować rzeczy, ani nadawać im nazw [...], a to dlatego, że tej esencji nie znamy. [...] Zdolności nasze prowadzą nas [...] nie dalej [...] niż zbiór idei zmysłowych”⁷⁷. Poznanie przedmiotu esencji realnych, jakkolwiek dziwnie by to brzmiało, jest nierealne. Takie możliwości, twierdzi Locke, daje drugi ich rodzaj. „Jest oczywiste — pisze — że dzieląc rzeczy na gatunki, czyli na *species*, i opatrując je nazwami, kierujemy się wyłącznie ich zgodnością z pewnymi ideami oderwanymi, którym te nazwy nadaliśmy [...]. I w tym właśnie znaczeniu [...] słowo esencja bywa używane najczęściej w sensie potocz-

⁷⁰ Ibidem, s. 123.

⁷¹ Ibidem, s. 19.

⁷² Ibidem, s. 67.

⁷³ Ibidem, s. 31.

⁷⁴ Ibidem, s. 32.

⁷⁵ Ibidem, s. 69.

⁷⁶ Ibidem, s. 31–32.

⁷⁷ Ibidem, s. 72.

nym”⁷⁸. Są to „esencje nominalne” (*nominale essence*)⁷⁹. A więc w świecie jednostki, w świecie jej języka, z jednej strony nie ma esencji nominalnej bez esencji realnej (choć poznanie przedmiotu tej ostatniej nie jest możliwe); jedynym uzasadnieniem nazw jest świat taki, jaki istnieje rzeczywiście. Z drugiej strony rozprawianie o przedmiocie esencji realnej okazuje się możliwe jedynie w języku, który jest zbiorem esencji nominalnych; nie ma świata bez jego nazwania. I tak, Locke konkluduje: „Tym, co esencję realną stale jak gdyby wiąże z gatunkiem, jest esencja nominalna, za której podstawę i przyczynę uznajemy tamtą”⁸⁰.

Jest tak. I jednocześnie tak nie jest. W ujęciu Locke’a umysł łączy „takie idee, które najlepiej służą jego celom”⁸¹; „łączy dowolnie”⁸²; łączy to, co „uważa za stosowne”⁸³; to, czego potrzebę łączenia odczuwa⁸⁴; łączenia z określonego, sobie znanego „powodu”⁸⁵; „na mocy swobodnego wyboru”⁸⁶. Rzecz w tym, że ludzie, jak zauważa, „skłonni są wyobrażać sobie tak ścisły i konieczny związek między nazwami i znaczeniami, w jakich ich używają, iż zakładają pochopnie, że nie można nie rozumieć, jakie jest to ich znaczenie, i że wobec tego należy spokojnie przyjąć słowa przekazane tradycją, jakby nie ulegało żadnej wątpliwości, że używając tych powszechnie przyjętych dźwięków, ten, kto mówi, i ten, kto słucha, muszą mieć dokładnie tę samą ideę. Stąd też ludzie [...] słowa innych traktują tak, jak gdyby ze swej natury oznaczały to właśnie, do czego oni sami zwykli je odnosić”⁸⁷. Jest to postawa błędna. „Bóg nie był dla ludzi tak skąpy, aby zrobić z nich wyłącznie stworzenia dwunożne, pozostawiając Arystotelesowi to, by uczynić ich istotami rozumnymi; a raczej by uczynić istotami rozumnymi tych nielicznych, których zdołał doprowadzić do tego, by umieli sprawdzać podstawy sylogizmu”⁸⁸ — pisze Locke. I dodaje: „Nie mówię tego bynajmniej, aby pomniejszyć Arystotelesa [...]. Niemniej myślę, [...] że formy sylogizmu nie są ani jedynym, ani najlepszym sposobem rozumowania, gdy chodzi o doprowadzenie do prawdy. [...] Powiedzcie

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, s. 32.

⁸⁰ Ibidem, s. 70.

⁸¹ Ibidem, s. 53.

⁸² Ibidem, s. 52.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem, s. 52–53.

⁸⁷ Ibidem, s. 162–163.

⁸⁸ Ibidem, s. 416–417.

pani z wiejskiego dworu, że wiatr jest południowo-zachodni, że się chmurzy i zbiera na deszcz, a pojmie z łatwością, że dla jej zdrowia nie byłoby wskazane, by w taki dzień wyjeżdżała z domu po gorączce w lekkiej sukni. Jasny jest dla niej prawdopodobny związek pomiędzy południowo-zachodnim wiatrem, chmurami, deszczem, przemoknięciem, zaziębieniem się, nawrotem choroby i niebezpieczeństwem dla życia, choć go nie ujmuje w sztuczne i uciążliwe okowy wielu sylogizmów, które nakładają pęta na umysł i stoją mu na zawadzie, jako że umysł bez tych form szybciej i jaśniej przechodzi od jednego ogniwa rozumowania do innego⁸⁹. Gdyby z sylogizmów była jakaś korzyść, podkreśla Locke, „to istniałoby niebezpieczeństwo, że debaty większości rad monarszych oraz interesy różnych towarzystw byłyby źle prowadzone, bo przecież osoby, obdarzone zaufaniem, i zwykle najbardziej wpływowe, nie zawsze są tak szczęśliwe, by mieć doskonałą znajomość form sylogistycznych oraz trybów i figur”⁹⁰. „Są oczy, które potrzebują okularów, by widzieć rzeczy jasno i wyraźnie; ale niechże ten, kto okularów używa, nie twierdzi, że nikt bez nich dokładnie widzieć nie zdoła. [...] Każdy sam wie najlepiej, co dla jego oczu najodpowiedniejsze; nie wolno mu tylko na tej podstawie wnosić, że wszyscy [inni] [...] są pogrążeni w ciemnościach”⁹¹.

W jaki sposób zatem w tym świecie dowolności, swobodnego wyboru jednostka może zyskać gwarancję korzystania z własności? Trzeba, odpowiada Locke, „sprawdzać prawdziwość esencji nominalnej”⁹². Indianin nie może tego dokonać. Jego oczy widzą tylko jego prawdę. Jedyne, co może on zrobić, to udzielić zgody na zbiorowe sprawdzanie tej prawdziwości. I w tym sensie szuka on społeczeństwa. Jednostka to świat sam w sobie. Ów świat szuka czegoś, co nim nie jest. I tak oto tworzy się, jak je określa Locke, „społeczeństwo polityczne” (*political society*), „społeczeństwo obywatelskie” (*civil society*). Takie społeczeństwo powstaje „w wyniku udzielenia wyraźnej zgody na *zjednoczenie się* [...]”. Zgodę tę wyraża niezbędna umowa zawarta między jednostkami”⁹³. Jak jednak Całość może udzielić zgody? Locke, podejmując się rozwiązania tej kwestii, operuje tu pojęciem „powiernictwo” (*trustship*). Jak podkreśla się w literaturze przedmiotu, to pojęcie przejmuje on z angielskiego prawa prywatnego⁹⁴. Słowo: „zgoda” zawiera informację,

⁸⁹ Ibidem, s. 417–418.

⁹⁰ Ibidem, s. 426.

⁹¹ Ibidem, s. 428.

⁹² Ibidem, s. 81.

⁹³ J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 233.

⁹⁴ Z. O g o n o w s k i: *Locke...*, s. 186.

że moja decyzja jest dobrowolna. Z kolei słowo: „powierzyć” oznacza, iż jest to decyzja, którą podejmuję niejako na wiarę. Jak zauważono, „w języku angielskim czasownik *trust* ma dwojakie znaczenie: powierzyć i zaufać”⁹⁵. Trzeba jednakże wyraźnie powiedzieć, że pojęcie „zgoda” w myśli Locke’a nie jest pojęciem cywilnoprawnym. „Locke właściwie nie mówi o »umowie społecznej«. Być może obawiał się, że termin »umowa« skieruje myśl czytelnika w złą stronę, że nasunie mu skojarzenia z wymianą dóbr czy usług. Celem każdej umowy jest przecież zawsze jakaś wymiana, umawiamy się: *do ut des*”⁹⁶ – pisze cytowany już autor. Tu „celem społeczności politycznej nie jest wymiana części uprawnień prawno-naturalnych”⁹⁷. Tego bowiem, co się ma z natury, nie da się wymienić. W tym kontekście trzeba przyjąć, iż posłużenie się przez Locke’a kategorią angielskiego prawa prywatnego ma charakter metafory⁹⁸. I inaczej być nie mogło. Sytuację, kiedy Ja-Całość udziela zgody, tylko tak można ująć. W świecie Locke’a nie ma powodu (i nie ma możliwości), aby jednostka na cokolwiek się zgadzała.

I tak, po pierwsze, „człowiek – pisze Locke – winien zważać na to, by nie używać nigdy słów, które nie mają znaczenia, ani nazw, którym by nie odpowiadała »idea«. Ta reguła nie wyda się całkiem zbędną temu, kto postara się przypomnieć sobie, jak często zdarzało mu się słyszeć z cudzych ust takie słowa, jak »instynkt«, »sympatia«, »antypatia« i temu podobne, użyte w taki sposób, że łatwo nasuwał się wniosek, iż ci, co ich używali, nie mieli w umyśle żadnej idei, z którą by je wiązali, lecz wymawiali je tylko w charakterze dźwięku”⁹⁹. Po drugie, idee muszą być przejrzyste i jednoznaczne. „Jest to nieodzowne – uzupełnia Locke – gdy chodzi o nazwy modi, w szczególności zaś o słowa z dziedziny moralności. Te łatwo mogą być bardzo niejasne, ponieważ nie ma w naturze ustalonych rzeczy, z których – jako z pierwowzorów – byłyby wzięte te idee. Sprawiedliwość jest na ustach każdego, lecz na ogół w znaczeniu bardzo nieokreślonym i chwiejnym; i będzie tak zawsze, póki człowiek w swej świadomości nie ujmie jasno i wyraźnie tych części, jakie składają się na tę ideę. Jeśli zaś idea ta składa się z kolei z idei złożonych, to musi umieć tak długo ją rozkładać, aż dotrze wreszcie do idei prostych, z jakich jest utworzona. Póki tego nie uczyni, człowiek źle używa danego słowa, czy to będzie »sprawiedliwość«,

⁹⁵ Z. R a u: *Wstęp*. W: J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. LXXXVIII, przypis 355.

⁹⁶ C. P o r ę b s k i: *Umowa społeczna. Renesans idei...*, s. 71.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Z. R a u: *Wstęp*. W: J. L o c k e: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. LXXXIX.

⁹⁹ J. L o c k e: *Rozważania...*, T. 2, s. 176.

czy coś innego”¹⁰⁰. Po trzecie, ludzie muszą dbać o to, „aby oznaczać słowami tak ściśle, jak tylko można, takie idee, z jakimi je związała praktyka społeczna”¹⁰¹. Po czwarte, trzeba wiedzieć, że „potoczne użycie słów nie wiąże znaczenia ze słowami tak widocznie, by zawsze można było wiedzieć z pewnością, co oznaczają”¹⁰². „Ludzie, doskonaląc swą wiedzę, dochodzą do idei, które różnią się od potocznych i tradycyjnych; i dla tych idei albo muszą tworzyć nowe słowa [...], albo też używać dawnych w nowym znaczeniu”¹⁰³. Cóż jednak oznacza to, że „człowiek winien zważać na to, by nie używać nigdy słów, które nie mają znaczenia, ani nazw, którym by nie odpowiadała »idea«” – co to oznacza „zważać”? Kiedy idee są jasne i wyraźne? Kto to ustala? O jakiej praktyce społecznej jest tu mowa? O chrześcijańskiej czy o tureckiej, włoskiej czy angielskiej? I kto ma określać pewność znaczenia słów potocznych, a także kto ma decydować o tworzeniu nowych słów bądź o tworzeniu nowego znaczenia dla słów dawnych? Tym kimś jest ustawodawca, odpowiada Locke. W świecie wielości jednostek, z których każda jest absolutnym panem, zgoda na sprawdzanie prawdziwości esencji nominalnych, na takie, a nie inne znaczenie słów, to zgoda-nie-zgoda na społeczeństwo polityczne. To ono, tworząc *prawo*, daje mi gwarancję, że konsumując zerwaną przez Siebie śliwkę bądź wymieniając ją na jabłko, a więc korzystając z własności, nie narażę się na ryzykowne dla niej działania, będące efektem czyjegoś przesądu; obłądu.

„Jeśli więc ktokolwiek sam zbada – pisze Locke – jakie jest jego pojęcie czystej substancji w ogóle, to stwierdzi, iż nie ma o niej żadnej idei, poza przypuszczeniem, że coś, czego nie zna, jest podłożem takich własności, jakie są zdolne wywołać w nas idee proste. [...] Gdybyśmy kogoś zapytali, czym jest to, w czym tkwi barwa albo ciężar, nic innego nie potrafiłby odrzec, jak tylko, że są to jakieś części masywne i rozciągłe; a gdybyśmy dalej spytali, czym jest to, do czego masywność i rozciągłość są przywiązane, znalazłby się w położeniu nieledwie lepszym niż ów [...] Hindus, którego, gdy twierdził, że świat spoczywa na ogromnym słoniu, zapytano, na czym ten słon się opiera; na co odpowiedział, że na ogromnym żółwiu. Ale gdy naciskano nań dalej, chcąc się dowiedzieć, co podtrzymuje owego żółwia o grzbiecie tak szerokim, odparł, że jest coś takiego, ale on już nie wie, co”¹⁰⁴. W literaturze

¹⁰⁰ Ibidem, s. 176–177.

¹⁰¹ Ibidem, s. 178.

¹⁰² Ibidem, s. 179.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ J. L o c k e: *Rozważania...*, T. 1, s. 408.

przedmiotu nie ma jednomyślności co do tego, przeciw komu kierowała się Locke'owska krytyka koncepcji substancji. Niezależnie jednak od tego, czy głównym jej adresatem był Kartezjusz, czy też platonicy z Cambridge, można przyjąć, że szło w istocie o krytykę przekonania, stanowiącego podstawę doktryny, która jak pisał Locke, „daje niemałą moc jednemu człowiekowi nad innymi, dając mu autorytet dyktatora”¹⁰⁵. Najlepszymi „tłumaczami myśli ludzkich” są „zawsze ich czyny”¹⁰⁶. „Pojęcia potoczne dobrze odpowiadają potocznym rozmowom i choć jedne i drugie są niejasne, to służą dobrze na targu i na odpuszcie. Kupcy i zakochani, kucharze i krawcy mają wystarczający zasób słów, by załatwiać zwykłe swe sprawy”¹⁰⁷. O ideach, jakie powstają w świecie kapitału, nie należy orzekać w kategoriach prawdy czy fałszu. „Trafniej — pisze Locke — można nazwać [je] ideami słusznymi lub niesłusznymi”¹⁰⁸. „Ale jeżeli ktoś woli nazwać je prawdziwymi albo fałszywymi, niechże korzysta ze swobody, jaką ma każdy, by nazywać rzeczy jak mu się wydaje najlepiej”¹⁰⁹.

Czego pragnie naturalna jednostka, udzielając zgody na zjednoczenie się? Pragnie ona, odpowiada Locke, żyć. A życie tej jednostki to pomnażanie przedmiotu jej „pierwszego zebrania”. A to nie oznacza nic innego, jak uznanie, że cel mojej oferty na rynku nie sprowadza się do zaspokojenia popytu; wyprodukowania i sprzedania rzeczy potrzebnych komuś innemu. Jest dokładnie odwrotnie. Nie idzie o popyt, idzie o podaż. Idzie bowiem o Mnie; i tylko o Mnie. I każda inna perspektywa jest niewyobrażalna; logicznie niewyobrażalna. Z jednej strony, jak zauważa Manent, „człowiek, o którym [Locke] mówi w *Traktatach* to istota prostsza i uboższa niż człowiek hobbesowski”¹¹⁰. Z drugiej jednak strony „można by nawet powiedzieć, iż człowiek Locke'a jest bardziej hobbesowski niż człowiek Hobbesa”¹¹¹. „Kim kieruje żądza władzy, tym kieruje żądza dobra specyficznie ludzkiego, nawet jeśli dążenie do tego »dobra« ma katastrofalne konsekwencje; kim kieruje głód, tym kieruje po prostu pragnienie uniknięcia zła. Locke, upraszczając Hobbesa, czyni go bardziej spójnym”¹¹². W tym stanie rzeczy trzeba przyjąć, że w myśli Locke'a szukanie społeczeństwa przez jednostkę, rozumiane

¹⁰⁵ Ibidem, s. 117.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 60.

¹⁰⁷ Ibidem, T. 2, s. 178.

¹⁰⁸ Ibidem, T. 1, s. 562.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 67.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

jako „zgoda-nie-zgoda” na zbiorowe sprawdzanie prawdziwości esencji nominalnych, to w istocie „zgoda-nie-zgoda” na rynek. I tak oto nowożytna jednostka, chcąc okiełznać poczucie niepewności, a zarazem chcąc mieć gwarancję, że nie wejdzie w konflikt z inną jednostką, odnajduje ratunek w czymś zupełnie prozaicznym. Jest to cena efektów jej pracy; cena towaru. Tak to, zauważa Manent, dla myśli nowożytnej „pojęciem konstytutywnym [...] nie będzie już absolutne prawo jednostki, ale kategoria w istocie swojej relatywna – interes bądź użyteczność”¹¹³. Locke „pozwala zrozumieć, dlaczego oraz w jaki sposób liberalna filozofia prawa naturalnego przekształca się spontanicznie i poniekąd nieuchronnie w całkiem inny typ myślenia: w ekonomię polityczną”¹¹⁴.

W ujęciu Hobbesa świat jest całokształtem ciał pozostających w ruchu. Ruch ciała jest możliwy jedynie wówczas, gdy oddziałuje na nie inne ciało. Ciało bez drugiego ciała pozostaje w spoczynku. „Jeśli się poruszy, to [...] przyczyna jego ruchu będzie w ciele poza nim”¹¹⁵. W rzeczywistości społecznej, jaką opisuje Hobbes, wszystko jest rozdzielone; wszystko jest *czyjeś*. W koncepcie Locke’a *wojna wszystkich ze wszystkimi* nie stanowi koniecznej przesłanki życia zbiorowego. Wedle tej koncepcji bowiem nie wszystko jest *czyjeś*. Posiadanie tej samej rzeczy przez dwie osoby jest tu oczywiście także niemożliwe. Jednak ilość rzeczy pozostaje nieograniczona; wystarczy dla wszystkich. W świecie Locke’a Hobbesowski Cyklop traci apetyt na współtowarzyszy Ulissea. Jak pisze Manent, „Hobbes zauważył, iż do wojny domowej dochodzi często z powodu niepewności czy kontrowersji na temat tego, co jest »dobre«, »uprawnione« czy »sprawiedliwe«; absolutna suwerenność jego Lewiatana czyni tę kontrowersję zbędną i »neutralizuje« ją przez utożsamienie tego, co »sprawiedliwe«, z tym, co za takie ogłasza suweren. Locke »neutralizuje« tę samą kontrowersję w sposób bardziej »ekonomiczny« [...]: jeśli własność indywidualna stanowi podstawę wszystkiego, co sprawiedliwe, gdyż owa własność w swoim pochodzeniu nie zakłada żadnej relacji, a więc żadnego sporu między ludźmi, to odnośnie [do – W.K.] sprawiedliwości nie może istnieć jakaś rzeczywista niepewność, a więc jakiś rozumny spór. Jest ona zawsze czymś już zrealizowanym, o ile tylko własność podlega gwarancji i ochronie. Jeszcze inaczej: jedyny możliwy spór na temat sprawiedliwości pokrywa się z kontrowersją dotyczącą tego, kto ustala ceny wy-

¹¹³ Ibidem, s. 73.

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Th. H o b b e s: *Elementy filozofii*. Przekład C. Z n a m i e r o w s k i. Warszawa 1956, s. 143.

miany własności na rynku, kontrowersją, która zawsze prowadzi do »sprawiedliwości«, ponieważ opiera się na ugodzie dwóch stron”¹¹⁶. W Locke’owskim świecie „Hobbesowski Lewiatan został zliberalizowany i zdemokratyzowany”¹¹⁷.

W ujęciu Kartezjusza jest: *myślę, więc jestem*; w ujęciu Hobbesa: „odrzuć broń” (choć nie „odrzuć”), więc jestem. Locke całe dzieło zamyka: „zawłaszczam”, więc jestem. Jak zauważa Manent, „jednostka hobbesowska zachowuje coś ze stworzenia politycznego”¹¹⁸. Człowiek Locke’a z tego stworzenia nie zachowuje już nic. Jego człowiek – jak pisze Manent – „nie jest [...] w sposób naturalny istotą polityczną: jest on *właścicielem* oraz *pracownikiem*, właścicielem, ponieważ jest pracownikiem, a pracownikiem po to, aby być właścicielem”¹¹⁹. Jednostka nie jest *zoon politikon*. Jest ona „zwierzęciem-właścicielem”. I każdy, na równi, nim jest. Locke, jak pisze Manent, „za pomocą eleganckiego uproszczenia po prostu zniesie rywalizację”¹²⁰. I tak właśnie upora się on z Hobbesowskim intelektualnym koszmarem, z tą zmorą. Wiele lat po Locke’u cytowany już tu Tocqueville napisze: „Myślę, że w całym świecie cywilizowanym nie ma kraju, w którym mniej zajmowano by się filozofią niż w Stanach Zjednoczonych. Amerykanie nie mają własnej szkoły filozoficznej i niewiele przejmują się sporami filozoficznymi Europy. Europejskie kierunki znają zaledwie z nazwy. [...] W większości zatrudnień umysłowych każdy Amerykanin odwołuje się wyłącznie do własnego rozumu”¹²¹. Jednocześnie wszak zauważa: „Ameryka jest [...] krajem, w którym najmniej się filozofuje i najlepiej przestrzega wskazań Kartezjusza. Nie powinno to nikogo dziwić. Amerykanie nie czytają dzieł Kartezjusza, ponieważ ich układ społeczny nie skłania ich do filozoficznych spekulacji, ale z drugiej strony stosują jego zasady, albowiem ten sam układ społeczny usposabia umysły do ich przyjęcia. [...] Amerykanie nie mieli [...] potrzeby czerpać metody filozoficznej z książek, albowiem znaleźli ją w sobie”¹²². Jak wolno sądzić, Tocqueville ma tu na myśli radosny aspekt Kartezjanizmu.

Istota tego, w czym Locke dookreśla koncept Hobbesa, da się sprowadzić do jednego: jest to jego dobre samopoczucie. Tu wszak pod ad-

¹¹⁶ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 73–74.

¹¹⁷ M. Lilla: *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*. Przekład J. Mikos. Warszawa 2009, s. 305.

¹¹⁸ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 51.

¹¹⁹ Ibidem, s. 68.

¹²⁰ Ibidem, s. 66.

¹²¹ A. de Tocqueville: *O demokracji w Ameryce...*, T. 2, s. 9.

¹²² Ibidem, s. 9–10.

resem tego zadowolonego z siebie świata pada fundamentalne pytanie: kto to jest *Indianin*? Skąd właściwie biorą się jednostki ludzkie? Locke nic o tym nie mówi. Tak sformułowane pytanie – to pytanie, na które liberalizm, jak zauważono w literaturze przedmiotu, „musi – lub czasem po prostu woli – pozostawać ślepy”¹²³. Z jednej strony, wydaje się, że w przekonaniu Locke’a jednostka to świat idei bez reszty, co nie oznacza nic innego, jak rynek, świat cen bez reszty. I nic tu nie da rozprawianie o czymś jeszcze. „Nasza idea – pisze Locke – której dajemy ogólne miano substancji, nie jest [...] niczym innym, jak tylko domniemanym, lecz nieznanym podłożem własności, których istnienie stwierdzamy i wyobrażamy sobie, że nie mogą one istnieć *sine re substante*, to znaczy bez czegoś, co by je podtrzymywało. Dlatego właśnie dajemy owemu podłożu nazwę *substantia*, co zgodnie z właściwym sensem tego wyrazu można przełożyć poprawnie jako »to, co znajduje się pod czymś innym«, to, co coś innego podtrzymuje”¹²⁴. Tak rozprawiając, „mówimy jak dzieci”¹²⁵. Z drugiej jednak strony Locke zauważa: „[...] gdyby wiedza o naszych ideach na nich się kończyła i nie sięgała poza nie, [...] to najpoważniejsze nasze myśli nie byłyby bodaj bardziej użyteczne niż rojenia chorego mózgu; zbudowane zaś na nich prawdy miałyby równie mało znaczenia, jak opowiadanie człowieka, który coś zobaczył wyraźnie w sennym marzeniu i z dużą pewnością mówi o tym”¹²⁶. W tej sytuacji trzeba by przyjąć, iż „jest obojętne, jakie są rzeczy; [...] wszystko jest prawdziwe, wszystko jest pewne”¹²⁷.

Jak widać, trudno Locke’owi pogodzić się z tym, że poza Ja-Całością nie ma nic. Locke nieustannie pisze o „rzeczach” – pojęciu, które trzeba tu uznać za omówienie „domyślnie przyjmowanej, a niejasnej idei substancji”. Locke dedukuje przedmiot esencji nominalnych, czyli idei, a tylko z nimi mamy do czynienia, z założonego *a priori* istnienia przedmiotu esencji realnych, czyli z rzeczy (o których wszakże bez esencji nominalnych, czyli idei, nie da się orzekać). Przypomnijmy: umysł to pomieszczenie „całkowicie niedostępne dla światła, wyjąwszy kilka małych otworków”; te ostatnie zaś są po to, aby „wpuszczać widzialne odbicia ze świata zewnętrznego”. A zatem istnieje coś na zewnątrz. Poznanie przedmiotu esencji realnych nie jest możliwe. Jednak ten przedmiot jest; „jakoś”. Jak zatem widać, tak jak Kartezjusz – wbrew logice własnego punktu wyjścia – nie rezygnuje z przekonania

¹²³ A. Chmielowski: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 278.

¹²⁴ J. Locke: *Rozważania...*, T. 1, s. 409.

¹²⁵ Ibidem, s. 408–409.

¹²⁶ Ibidem, T. 2, s. 251–252.

¹²⁷ Ibidem, s. 251.

o istnieniu świata, tak Locke, wbrew takiemu samemu punktowi wyjścia, ustalonemu na płaszczyźnie refleksji, jakie o państwie snuł Hobbes, nie rezygnuje z teorii podtrzymywania. Dla niego życie jednostki, zorganizowanej w zbiorowość, świat *prawa*, oznacza, rzecz jasna, że tu właśnie *prawo* „zajmuje miejsce dobra”. Nie oznacza to jednak, że owo dobro (Dobro?) nie istnieje. Istnieje; „jakoś”.

I tak, Locke, twierdząc, iż przedmiotów „pierwszego zebrania” wystarczy dla wszystkich, zauważa jednocześnie, że „liczba ludności niepomrotnie wzrosła w stosunku do [...] początkowego okresu i zapełniła ona wszystkie zakątki świata”¹²⁸. Czy więc wystarczy dla wszystkich? Wystarczy, twierdzi nieodmiennie Locke. Jak? I tu jego conceptowi przychodzą w sukurs esencje realne. To one mają podtrzymać naszą wiarę w to, że wystarczy. Ja Locke’a ze stworzenia politycznego nie zachowuje nic. Jak jednak widać, to Ja coś z takiego stworzenia wyraźnie chce zachować. I chce coś zachować ze stworzenia politycznego bynajmniej nie w Hobbesowskim, lecz Arystotelesowskim jego rozumieniu. I tak ma wyglądać „dobre życie”. Ma ono być „dobre” w sensie nowożytnym i... przednowożytnym. Jak zauważono, w przekonaniu Locke’a państwo może „zostać zbudowane tylko przez słabowitych ludzi. Jego przejmująca refleksja nad językiem pomaga nam poczuć zniewalające ciepło jego iskrzącej wyobraźni oraz kruchą naturę jego części”¹²⁹. Rzeczywiście, cała struktura myślenia Locke’a, doktryny liberalizmu, jest krucha.

Podejrzenie Machiavellego wzbudziło zakłopotanie i zgrozę; świat Kartezjusza niebezpiecznie zmierzał do potraktowania życia jako metafizycznego snu; Hobbes ujawnił wszechogarniający strach. Locke wskazał wyjście z sytuacji, w jaką uwikłała się umysłowość nowożytna; proste remedium: *habere*, dostępne wszystkim.

W świetle przedstawionego stanu rzeczy nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dyskutowane w literaturze¹³⁰, czy Locke był indywidualistą czy kolektywistą. Był on i jednym, i drugim; a zarazem ani jednym, ani drugim. W doktrynie liberalnej na pytanie, kto to jest człowiek, skąd wiadomo, że jego świat, to świat „dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania”, odpowiedzi się nie udziela. I, w rzeczy samej, tę doktrynę niezbyt ów problem interesuje. Bardziej interesuje ją to, gdzie są jeszcze miejsca, jak pisał Locke, „wolne i nie zajęte”¹³¹.

¹²⁸ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 187.

¹²⁹ H. Dawson: *Locke, Language and Early – Modern Philosophy*. Cambridge 2007, s. 304.

¹³⁰ Z. Ogónowski: *Locke...*, s. 210 i nast.

¹³¹ J. Locke: *Dwa traktaty o rządzie...*, s. 250.

Rozdział czwarty

Próba „buntu” – Jean Jacques Rousseau

W myśli XVII wieku kultura Europy nowożytnej ostatecznie ujawnia swe oblicze. W tym świecie, jak pisze jeden ze współczesnych autorów, „rozdział intelektu ludzkiego i intelektu Boskiego jest uznawany za oczywistość, tak że pierwszy może dobrze funkcjonować bez odniesienia do drugiego”¹. Jest to czas „zapomnienia bytu”². Co zatem zostaje? W dziełach Machiavellego, Kartezjusza, Hobbesa i Locke’a jednostka czasów nowożytnych podejmuje wysiłek zdefiniowania samej siebie. To zaś może skutkować tylko tautologiami. Cały wywód Locke’a da się wszak sprowadzić do konstatacji: żyję, bo żyję; zrywam, bo zrywam; jem, bo jem; wymieniam śliwki na jabłka za pomocą małego kawałka żółtego metalu, bo wymieniam; wyrażam „zgode-nie-zgode”, bo wyrażam... „Świat jest taki, jak jest”³ – tak L. Kołakowski oddaje myśl, o dwa pokolenia późniejszego od Locke’a, Davida Hume’a; świat jest „po prostu”. Jak się jednak okaże, w Oświeceniu zrodzi się także opór przeciwko takiemu sposobowi rozumowania. Tym autorem, w którego dziele znajdzie wyraz sprzeciw wobec konkluzji, jakie wyniknęły z Hobbesowsko-Locke’owskiego konceptu, z tego zadowolonego z siebie myślenia, jest Jean Jacques Rousseau.

W pierwszych słowach *Umowy społecznej* czytamy: „Pragnę zbadać, czy może istnieć w ustroju społecznym jakaś reguła rządzenia prawowita i pewna, biorąc ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi, jak być

¹ V. Possenti: *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*. Przekład J. Merecki SDB. Lublin 1998, s. 14.

² Ibidem, s. 13.

³ L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn 1988, s. 42.

mogą. Będę się zawsze starał przy tym badaniu łączyć to, na co prawo pozwala, z tym, co nakazuje interes, aby sprawiedliwość i użyteczność nie zostały rozdzielone”⁴. A niby dlaczego nie mają być rozdzielone? Rousseau, jakby przewidując takie pytanie, w drugim akapicie *Umowy...* pisze: „Zapytają mnie, czy jestem księciem lub prawodawcą, że piszę o polityce. Odpowiadam, że nie i że dlatego właśnie piszę o polityce. Gdybym był księciem lub prawodawcą, nie traciłbym czasu na mówienie, co czynić należy; uczyniłbym to albo bym milczał”⁵. Rousseau wyraźnie nawiązuje do postawy Sokratesa. Jego słowa zdają się wyrażać myśl tego ostatniego, iż tak jak politycy, także on nie wie, czym jest „dobro”, jednak w przeciwieństwie do nich, skoro „nic nie wie”, to mu się nawet i nie zdaje. I właśnie o tę odrobinę jest od książąt i prawodawców mądrzejszy. „Tak więc – komentuje stanowisko Sokratesa w początkowych partiach rozprawy *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów* Rousseau – człowiek według orzeczenia bogów najmądrzejszy, Ateńczyk zdaniem całej Grecji pierwszy w nauce, Sokrates, głosi chwałę niewiedzy! Czyż gdyby wśród nas miał zmartwychwstać, zmieniłby przekonanie w zetknięciu z naszymi artystami i uczonymi? Nie, panowie, ten mąż sprawiedliwy i dziś by dla czczonych naszych nauk żywił pogardę; nie przyczyniłby się do zwiększenia owej powodzi książek, którymi tak się nas zewsząd zalewa i, tak jak uczynił to wtedy, swoim uczniom i naszym potomkom jedno by pozostawił wskazanie: przykład i wspomnienie swej cnoty. Tak nauczać ludzi jest rzeczą piękną”⁶. Rousseau, jak Sokrates, poszukuje „więzi z bytem nie-przypadkowym”. Nie idzie mu o świat „taki, jaki jest”. Idzie mu o świat taki, jaki „być może”.

Otwierając pierwszy rozdział *Umowy...*, Rousseau pisze: „Człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach. Za pana nad innymi uważa się ten, który nie przestaje być większym od nich niewolnikiem”⁷. W świecie rynku jest wszystko. Jest w nim wszystko, twierdzi Rousseau; nie ma tylko jednego: człowieka. „Człowiek dziki i człowiek żyjący w społeczeństwie – pisze – tak dalece się różnią w najgłębszych swoich uczuciach i skłonnościach, że to, co dla jednego stanowi najwyższe szczęście, drugiego doprowadziłoby do rozpacz. Pierwszy

⁴ J.J. Rousseau: *Umowa społeczna*. Przekład A. Peretiatkowicz. Kęty 2002, s. 11.

⁵ Ibidem.

⁶ J.J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach*. W: Idem: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Przekład H. Elzenberg. Warszawa 1956, s. 21.

⁷ J.J. Rousseau: *Umowa...*, s. 11.

pragnie wyłącznie spokoju i wolności; chce on po prostu żyć i nie mieć nic do roboty”⁸. A drugi? A drugi wymienia.

Co to znaczy „wymieniać”? Mam śliwkę, tę, która pozostała mi w nadmiarze, kiedy już zaspokoilem swoją potrzebę konsumpcji śliwki. I w tej sytuacji bardziej niż śliwka interesuje mnie jabłko, którego nie mam; a które Ty masz. Co się zatem dzieje? „Wytwarza się – odpowiada Rousseau – przyzwyczajenie przyglądania się różnym osobom, a więc i czynienia porównań”⁹. Właściciel śliwki nie istnieje, jako ten, kto dla przeżycia, po zaspokojeniu głodu, wymienia nadmiar tych owoców na jabłka itp. Sens jego egzystencji sprowadza się w istocie do zdobywania jabłka. Nie idzie o to, co mam. Idzie o to, czego nie mam. Ja, właściciel śliwki, przeze mnie zerwanej, tracę zainteresowanie Sobą, a całe zainteresowanie światem przenoszę na Ciebie – właściciela jabłka, które zerwałeś. Tym, co określa mój – właściciela śliwki – świat, jest istnienie właściciela jabłka. Od tego istnienia zależę bez reszty. Wszak po porzuceniu stanu „spokoju i wolności”, jak pisze Rousseau, „każdy zaczął się przyglądać innym i pragnąć, by i jemu się przyglądano, i uznanie publiczne nabrało ceny. Kto najlepiej śpiewał lub tańczył, kto górował siłą, urodą, zręcznością albo wymową, tego poważano najwięcej”¹⁰. Ja, właściciel śliwki, przyglądam się właścicielowi jabłka; i chcę, aby On Mnie się przyjrzał; inaczej bowiem jabłka nie uzyskam. „Z tego rodzaju nastawienia – twierdzi Rousseau – rodzi się tyle obojętności dla dobra i zła przy tylu pięknych rozprawianiach o moralności, [...] wszystko sprowadza się do pozorów, wszystko staje się podrobione i sztuczne; [...] ciągle drugich pytając, czym jesteśmy, a nigdy nie mając odwagi samych siebie o to zapytać [...], mamy już tylko czcze i zwodnicze pozory honoru bez cnoty, rozumu bez mądrości, przyjemności bez szczęścia”¹¹. W świecie cywilizowanym nie śpiewam dla samego siebie; śpiewam dlatego, że interesuje mnie taniec (a sam tańczyć nie umiem); śpiewam dla tego kogoś, kto umie tańczyć. Człowiek zatem w tym, jak to określa Rousseau, „porządku rzeczy”¹² staje się „podległy reszcie ludzi”¹³. „W bogactwie potrzebuje ich usług, w biedzie – pomocy; nie pozwala mu obyć się bez nich również i pozycja pośrednia. Musi zatem ciągle starać się o zainteresowanie ich

⁸ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: *I d e m*: *Trzy rozprawy...*, s. 228.

⁹ Ibidem, s. 194.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, s. 229.

¹² Ibidem, s. 201.

¹³ Ibidem, s. 202.

swoim losem i o to, by w pracy na jego korzyść znajdowali korzyść własną, jeżeli nie prawdziwą, to urojoną; to zaś czyni go wobec jednych chytrym i szcwanym, wobec drugich władczy i twardym, zmuszając go do okłamywania wszystkich, których potrzebuje”¹⁴. Ten stan, kiedy człowiek „się bez drugiego nie zdoła obejść”¹⁵, to sytuacja, w której trzeba okazywać się innym, niż się jest w rzeczywistości; tu „być a wydawać się – te dwie rzeczy stały się czymś zgoła różnym”¹⁶. „Jesteśmy wciąż jakby na zewnątrz siebie”¹⁷. Jednocześnie jest tak, iż bez tego istnienia na zewnątrz – istnieć nie umiemy. „Stale się widując – pisze Rousseau – żyć już nie można bez widywania się jeszcze”¹⁸. Stan ten Rousseau określa jako „jarzmo opinii”¹⁹ (*opinion*).

To jednak jeszcze nie wszystko. Mając śliwkę, przyglądam się właścicielowi jabłka. Przyglądam się mu wszakże nie jako człowiekowi, lecz wyłącznie jako temu, kto ma jabłko (którego ja nie zawłaszczyłem). Gdybyśmy wszak poszli dalej, to trzeba by tak powiedzieć: Przyglądając się właścicielowi jabłka, przyglądam się właściwie Sobie; Sobie *in spe*; Sobie, który już zrealizował swój cel: posiadał jabłko. „Bogactwo, szlachectwo lub stanowisko, władza i osobista zasługa stanowią te rozróżnienia zasadnicze, na podstawie których się ludzie w społeczeństwie jakby mierzą wzajemnie”²⁰ – pisze Rousseau. Jak jednak zauważa, różnorodność tych „wzajemnych miar” nie stanowi, wbrew pozorom, totalnego chaosu. Spośród wspomnianych przez niego rozróżnień zwraca uwagę szczególnie na jedno z nich, na bogactwo. Bogactwo, jak pisze, „jest tym, na którym wszystkie inne [»rozróżnienia zasadnicze«] ostatecznie się kończą”²¹. A bogactwo w świecie rynku, jak wiemy, znajduje wyraz w małym kawałku żółtego metalu. Jak rekonstruuje myśl Rousseau Manent, dzieje się tak, „ponieważ takie społeczeństwo opiera się na powszechnym porównywaniu, na porównywaniu wszystkich ze wszystkimi, jest przeto naturalne, iż przy zróżnicowaniu przedmiotów porównania – władza, urodzenie, bogactwo, zdolności – przyznaje ono największą rangę przedmiotowi porównania pozwalającemu, by tak rzec, być porównaniem porównań; przyznaje

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 184.

¹⁶ Ibidem, s. 202.

¹⁷ Ibidem, s. 224.

¹⁸ Ibidem, s. 194.

¹⁹ J.J. Rousseau: *Umowa...*, s. 56.

²⁰ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 223.

²¹ Ibidem.

ono więc tę rangę takiej nierówności, która »streszcza« wszystkie inne i na którą wszystkie inne mogą być przełożone – pieniądзом”²². „Starożytni politycy – pisze Rousseau – mieli na ustach wciąż tylko obyczaje i cnotę, nasi wiecznie tylko handel i pieniądz. Jeden powie wam, że w tym a tym kraju człowiek wart jest sumę, za którą można by go sprzedać w Algierze; ktoś drugi, w ten sam sposób rachując, znajdzie kraje, gdzie człowiek nie jest wart nic, i jeszcze inne, gdzie jest wart mniej niż nic”²³.

Ja, mając śliwkę, porównuję się z tym, kto ma jabłko. I tak, pisze Rousseau, „do duszy zaczyna się wkradać uczucie czułe i pełne słodyczy, przy najmniejszym oporze gotowe stać się szaleńcem i burzą; zazdrość”²⁴. Mam śliwkę, a chciałbym mieć jeszcze jabłko, które Ty masz. Jednostka, żyjąc w społeczeństwie, chce mieć i śliwki, i jabłka; chce mieć wszystko. Jest to, jak twierdzi Rousseau, „powszechne pragnienie rozgłosu, zaszczytów i przywilejów, pożerające nas wszystkich”²⁵. Jest to jednak coś więcej. Jeżeli mam śliwek tyle, ile zerwałem, nie cieszy mnie to bynajmniej dlatego, że mogę zapokoić moją potrzebę konsumpcji śliwki. Nie cieszy mnie śliwka. Cieszy mnie ich ilość. A ta ilość cieszy mnie dlatego, że mam tych śliwek więcej od innego. „Jeśli garstkę możliwych i bogatych widzimy u szczytu wszelkiej chwały i powodzenia, gdy tłum kłębi się w nędzy i mroku – zauważa Rousseau – to dlatego, że tamci pierwsi cenią swe korzyści tylko o tyle, o ile ich reszta jest pozbawiona, i że, nie zmieniając stanu własnego, przestaliby czuć się szczęśliwi, gdyby lud przestał się męczyć”²⁶. Właściciel śliwki tylko w takim stopniu czuje się człowiekiem, w jakim ma świadomość tego, że ma tych śliwek dużo. Dla niego sytuacja, w której wszyscy mieliby wszystko, oznaczałaby paraliżującą nicość; śmierć. Cechą, wedle określenia Rousseau, „człowieka uspołecznionego” jest, jak pisze, „nieugaszona żądza poprawienia swej sytuacji w porównaniu z sytuacją sąsiada, nie tyle z prawdziwej potrzeby, ile by się wzniesć ponad niego”²⁷.

Tak zatem rodzi się nierówność. Nie jest to jednak zwykła nierówność, nierówność w posiadaniu dóbr. Jest to nierówność, chciałoby się rzec, istnienia. Skąd mam zatem wiedzieć, jaka jest moja pozycja (cho-

²² P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*. Przekład M. Miszański. Kraków 1994, s. 101.

²³ J.J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 28–29.

²⁴ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 194.

²⁵ Ibidem, s. 223.

²⁶ Ibidem, s. 224.

²⁷ Ibidem, s. 202.

ciaż nigdy nie porzucam ambicji posiadania wszystkiego, bycia na szczycie)? Daje o tym znać wspomniana opinia. Na pytanie o Francję czasu Rousseau, jak to ujmuje Manent, „kto rządzi?”, odpowiedź brzmi: „*Opinia*. Czyja opinia? *Spółeczeństwa*. Czym jest społeczeństwo? *Nierównością*. Od tej pory król i jego łaskawość nie obdarzają ludzi kredytem zaufania, a więc pozycją społeczną. Kredytem zaufania obdarza ich opinia, to znaczy władza nie posiadająca ani określonego organu, ani miejsca, chyba że będzie nim »Paryż«, który zastąpił Wersal; nie udziela go ona nikomu konkretnemu, ale wszyscy uznają jej decyzję i są jej posłuszni. Ten kredyt zaufania opinii pozostaje w ścisłym związku z pojęciem kredytu w sensie finansowym: udziela się go tylko bogatym, a ci, którzy cieszą się zaufaniem, bez względu na to, z jakiego powodu, zyskują bogactwo. Dlatego właśnie ludzkie stosunki układają się nie w zależności od posiadanej władzy czy od urodzenia, czy od posiadanych umiejętności, a nawet nie w zależności od posiadanego bogactwa w ścisłym sensie ekonomicznym, lecz w zależności od owego nieuchwytnego kredytu zaufania, którego bogactwo jest jedynie zmysłowym czy mierzalnym znakiem. Społeczeństwo, o jakim mówi Rousseau, nie charakteryzuje się systemem, który w sposób precyzyjny rozdziela władzę osobom czy instytucjom, lecz nierównością, która nie odwołuje się do niczego poza samą sobą, która poza samą sobą nie posiada ani innej treści, ani innego sensu. Ludzie spoglądają na siebie »z góry na dół« czy »z dołu do góry« w zależności od punktu widzenia, który jest punktem widzenia władzy, ale który władza, we właściwym sensie tego słowa, opuściła: ze stosunków władzy pozostały przede wszystkim »stosunki«”²⁸.

Opinia informuje mnie o moim statusie; statusie egzystencjalnym. Nie jest to jednak zwykła informacja: mam tyle i tyle. Opinia ta zawiera przekaz mówiący o tym, kto jest ode mnie wyżej, a kto niżej. Mówiąc krótko: opinia wskazuje mi moje *miejsce*; moje *miejsce* na drabinie nierówności. Dla Locke’a nie ma tu żadnego problemu. Pracując dla siebie, pracuję na takie czy inne pieniądze, czyli – w języku Rousseau – na taką czy inną opinię; jakie pieniądze, takie *miejsce*... Rousseau z tym się zgadza. Tak, to jest świat nowożytnego społeczeństwa. Nie oznacza to jednak, iż jest to świat godny akceptacji. Co się bowiem dzieje w *du-szy* jednostki tego czasu? Rousseau, jak pisze Manent, odpowiada: „Ponieważ ludzie są od siebie uzależnieni, nie mogą sobie nawzajem wyrządzać zła. Ponieważ konkurują ze sobą, nie mogą sobie nawzajem wyrządzać dobra, a przynajmniej pragnąć tego. Żadna z wielkich na-

²⁸ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 99–100.

miętności ludzkich nie może się objawić w takim społeczeństwie”²⁹. W przekonaniu Rousseau jest to, zdaniem cytowanego autora, „zinstytucjonalizowanie poniżenia człowieka”³⁰. Człowiek nowożytny nie jest człowiekiem; jest *mieszczaninem*³¹.

„U człowieka w społeczeństwie [...] co za perypetie!”³² – woła Rousseau. „Z początku – pisze – chodzi o rzeczy niezbędne, potem o nadmiar i zbytek; potem muszą być jeszcze rozkosze, potem wielkie bogactwa, potem poddani, potem jeszcze i niewolnicy; nie ma ani chwili wytchnienia; a co ze wszystkiego najosobliwsze, to że im mniej naturalne i palące są jakieś potrzeby, tym bardziej rośnie namiętność i, co gorsza, możliwość jej nasycenia; i tak po długich okresach pomyślności, po roztrwonieniu wielu skarbów i pogrążeniu wielu ludzi w rozpacz i nędzę, bohater mój na zakończenie wyróżnie wszystkich i zostanie na placu jako jedyny pan świata. Taki jest w skrócie obraz moralny, jeśli nie życia ludzkiego, to utajonych pragnień serdecznych każdego cywilizowanego człowieka”³³. Tym słowem, które wedle Rousseau zawiera wszelkie zło społeczeństwa nowożytnego, jest z pozoru niewinne słowo „zbytek”. „Nie można twierdzić – pisze w odpowiedzi królowi polskiemu Stanisławowi Leszczyńskiemu – żeby noszenie mankietów koronkowych, wyszywanego fraka i emaliowanego puzderka było rzeczą złą samo w sobie; ale jest złem bardzo wielkim fatalaszkom tym przypisywać jakieś znaczenie, myśleć, że szczęśliwy jest naród, u którego takie rzeczy się noszą, i na zapewnienie ich sobie obracać czas i starania, które człowiek jest winien przedmiotom bardziej szanownym”³⁴. Świat opisywany przed Rousseau to rzeczywistość, w której „pierwszeństwo [jest] przyznawane talentom przyjemnym nad pożytecznymi”³⁵. „O cóż więc w tej kwestii zbytku chodzi naprawdę?” – zadaje pytanie Rousseau. I odpowiada: „Chwilę zabłysnąć”³⁶.

Na czym zatem miałyby polegać przyjemność noszenia mankietów koronkowych? Ta przyjemność, wedle Rousseau, nie wyraża się w samym ich noszeniu. Istota zbytku tkwi gdzie indziej. Jeżeli bowiem

²⁹ Ibidem, s. 106.

³⁰ Ibidem, s. 107.

³¹ Ibidem, s. 102.

³² J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, Przypisy autora, s. 244.

³³ Ibidem, s. 245.

³⁴ J.J. Rousseau: *Odpowiedź królowi polskiemu*. W: Ibidem: *Trzy rozprawy...*, s. 94–95.

³⁵ J.J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 37.

³⁶ Ibidem, s. 30.

mam mankiety koronkowe, a inny ich nie ma, to jestem od niego wyżej. Jeżeli mam mankiety koronkowe takie, jakie mam, a inny ma piękniejsze, to jestem od niego niżej; muszę się postarać o to, aby mieć takie, jakie on ma; i dalej: mieć piękniejsze, niż on ma. Jednostka, dodając do zwykłego mankietu koronkę, chce coś powiedzieć. Ten mankiety świadczy o pieniądzach, jakie Ja, jako jego właściciel, na niego wydałem; świadczy o Mnie. A im w większym stopniu zaspokajam potrzeby mniej naturalne i pałace, tym bardziej Mnie widać. Wedle Rousseau ta wymiana, która dokonuje się w społeczeństwie liberalnym, w swej istocie nie polega na wymianie towarów. Jest ona wymianą informacji nowożytnych jednostek o sobie nawzajem; informacji z piekła rodem. I tak to, zauważa „wśród tego nieustającego przymusu ludzie składający się na to stado, które zwykliśmy zwać społeczeństwem, w tych samych okolicznościach będą wszyscy robili to samo. [...] Nigdy więc nie będzie wiadomo, z kim naprawdę ma się do czynienia. [...] Ani już szczerzej przyjaźni, ani prawdziwego szacunku, ani podstaw do zaufania. Podejrzenia, urazy, obawy, oziębłość, skrytość, nienawiść, zdrada”³⁷. I niech mi nie mówią, że to jest dobre, oświadcza Rousseau. „Czy powie się kiedykolwiek — zadaje pytanie — o złodzieju nakładającym liberię jakiegoś domu, by swój nieczyny zamiar łatwiej wykonać, że składa on hołd panu domu, który okrada?” I odpowiada: „Nie: pokrywać swą niegodziwość niebezpiecznym płaszczem obłudy, to nie znaczy cnotę czcić”³⁸. Owszem, zauważa Rousseau, „zdarzało się, że wielcy zbrodniarze wchodzili w siebie, świętobliwie kończyli swój zawód i umierali jak predestynowani bosczy wybrańcy; lecz czego nikt nigdy nie widział, to obłudnika wchodzącego na drogę prawości: można było się rozsądnie pokusić o nawrócenie Cartouche’a, żaden jednak człowiek rozsądny nie podjąłby się nawrócenia Cromwella”³⁹. Zbytek, zło najgorsze, jest „dziełem” społeczeństwa opinii⁴⁰. „Tam wszędzie, gdzie ludzie są spragnieni własnej wygody i poważania u innych”⁴¹, niemożliwością jest mu zapobiec, twierdzi Rousseau. Więcej jeszcze. Zbytкови nie tylko nie można zapobiec; nie można go, w istocie, zlikwidować. „Źle zna ludzi — pisze Rousseau — kto myśli, że raz uległszy pokusie zbytku, kiedykolwiek się potrafią go wyrzec; stokroć łatwiej wyrzekną się tego, co najpotrzebniejsze, i raczej z głodu umrą,

³⁷ Ibidem, s. 14.

³⁸ J.J. Rousseau: *Odpowiedź królowi polskiemu...*, s. 96.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, *Przypisy autora*, s. 249.

⁴¹ Ibidem, s. 248–249.

niżby mieli umierać ze wstydu”⁴². Nie ma społeczeństwa nowożytnego bez *mieszczanina*. A *mieszczanina* nie ma bez zbytku. „Obłądnie wyróżnienia się, czegoż nie potrafisz zrobić z człowieka!”⁴³ – obwieszcza Rousseau. Świat właścicieli śliwek, mankietów koronkowych to świat groszorobów; świat ludzi zamienionych przez Kirke w wieprze. W opinii Rousseau da się ich – w istocie – „umieścić wśród ateuszy”⁴⁴.

Kogo człowiek najbardziej kocha? Oczywiście siebie, odpowiada Rousseau. „Miłość samego siebie – pisze – jest to uczucie naturalne, skłaniające każde stworzenie do dbałości o swe zachowanie”⁴⁵. Kogo najbardziej kocha *mieszczanin*? *Mieszczanin* kocha mankiety koronkowe. Kochając je, widzi siebie w oczach tych, którzy je podziwiają; widzi w tych oczach podziw dla Niego. *Mieszczanin* może „kochać” tylko coś. Lub, mówiąc inaczej, kocha on Siebie, ale tylko przez prymat tego czegoś. Jest to ten rodzaj miłości, którą Rousseau, tak jak Hobbes, określa jako „miłość własną”⁴⁶. Ta miłość, wyjaśnia, „jest tylko uczuciem względnym, sztucznym i biorącym początek z życia w społeczeństwie, uczuciem, za którego sprawą każda jednostka samą siebie ma za coś więcej niż kogokowiek innego”⁴⁷. I każdy *mieszczanin* tak kocha. Rzecz w tym, iż jednocześnie każdy *mieszczanin* wie, że każdy *mieszczanin* tak kocha; i to jest jego dramat. W tej sytuacji zatem dochodzi do totalnego konfliktu. „Miłość własna – jak pisze Manent – nie jest miłością do samego siebie, a pod pewnymi względami jest wręcz jej przeciwna. Miłość własna żyje z porównywania, stanowi pragnienie bycia oszacowanym przez innych na cenę tak wysoką, na jaką się człowiek sam szacuje; jest ona skazana na nieszczęśliwość, ponieważ każdy ma taką samą miłość własną i doświadcza tego samego pragnienia. Miłość własna wie, że nie może być zaspokojona, i nienawidzi innych ze względu na ich miłość własną. Utrzymuje ona w duszy poczucie nieszczęścia z samego siebie oraz bezsilną nienawiść wobec innych. Życie człowieka w takim społeczeństwie toczy się wyłącznie przez wzgląd na innych ludzi, których on nienawidzi”⁴⁸. Jak się zatem okazuje, nowożytna jednostka, udzielając „zgody-nie-zgody” na *prawo*, za-

⁴² J.J. Rousseau: *Ekonomia polityczna*. W: I d e m: *Trzy rozprawy...*, s. 337.

⁴³ J.J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 28.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, Przepisy autora, s. 270.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 270–271.

⁴⁸ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 106–107.

mieniła tu wojnę na wojnę – wojnę „miłości własnych”. Rousseau, jak zauważa Manent, „podważa hobbesowski ideał pokoju”⁴⁹.

Świat, jaki opisuje Rousseau, jest światem, jak to określa, „despotyzmu”, „tyranii”⁵⁰. I ten despotyzm wszyscy „znoszą bez szemrania”⁵¹. Jak to jest możliwe? – zadaje pytanie. Wszak, jak pisze, „kiedy chodzi o najistotniejsze dary natury, takie jak życie i wolność, [...] rzec się [ich] jest prawem co najmniej bardzo wątpliwym: jednego się pozbawiając, poniżamy swoją istotę, drugiego – unicestwiamy ją [...]; że zaś żadne dobro doczesne niezdolne jest wynagrodzić ani jednej z tych strat, ani drugiej, byłoby obrazą zarówno natury, jak i rozumu wyrzec się ich za cenę choćby najwyższą”⁵². Odpowiedź na postawione wcześniej pytanie jest mimo wszystko prosta. „Czynnik rządzący – czytamy w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności...* – nie byłby w stanie przywłaszczyć sobie władzy bezprawnej, gdyby sobie nie wyhodował zauszników, którym zmuszony jest pewną część jej odstąpić. [...] Obywatele pozwalają się uciskać tylko o tyle, o ile pod naporem ślepej ambicji i skłonności do kierowania spojrzeń raczej w dół od siebie niż w górę bardziej przyzwyczaili się cenić panowanie niż niezależność i o ile się godzą nosić okowy, by z kolei móc narzucać je innym. Trudno jest nakłonić do posłuszeństwa tego, kto sam rozkazywać nie pragnie, i najzręczniejszemu politykowi nie udałoby się opanować ludzi, którzy by chcieli tylko być wolni. Swobodnie szerzy się natomiast nierówność wśród dusz ambitnych i marnych, zawsze gotowych się puścić na każde ryzyko losu [...]. Musiały więc w końcu nastać czasy, kiedy oczy tłumu tak jakoś urzeczono, że przywódcom wystarczyło powiedzieć najmniejszemu z ludzi: Bądź wielki, ty i cały twój ród; a natychmiast zaczynał się wydawać wielki zarówno wszystkim innym, jak sobie samemu, potomkowie zaś jego rośli w znaczenie, w miarę jak od niego się oddalali; im dalsza była przyczyna i mniej jawna, tym większy był skutek”⁵³. W społeczeństwie, w którym każdy spogląda z góry na dół i z dołu do góry, w istocie idzie o ten pierwszy kierunek: z góry na dół. „Tu wszystko się sprowadza wyłącznie do prawa silniejszego”⁵⁴.

Despotyzm, o którym mowa, skutkuje ostatecznie, wedle Rousseau, despotyzmem władzy. W jego przekonaniu dowodem największej

⁴⁹ Ibidem, s. 104.

⁵⁰ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 213 i nast.

⁵¹ Ibidem, s. 212

⁵² Ibidem, s. 215–216.

⁵³ Ibidem, s. 222.

⁵⁴ Ibidem, s. 226.

klęski człowieka jest to, co dla nowożytniej polityczności stanowi przedmiot jej największej dumy, zasada reprezentacji. „Legislatywa – jak pisze Manent – w tym zakresie, w jakim wyraża ona mniej lub bardziej bezpośrednio [...] jednostki społeczeństwa cywilnego, jest władzą najwyższą. [...] Jednocześnie władza wykonawcza, ucieleśniając kondycję polityczną człowieka oraz jego kondycję »naturalną«, odnajdzie w swojej podrzędniejszej randze *de iure* zasadę istnienia i działania o wielkiej mocy. To właśnie *dlatego*, że nie reprezentuje ona jednostek w ich kondycji »naturalnej« [...], będzie mogła utrzymywać, iż »reprezentuje« je w ich kondycji politycznej”⁵⁵. W demokracji liberalnej wszyscy mamy takie same prawa. Wybieramy posłów; *de facto* jednak rządzi nami rząd. „Wyrażając to sugestywnie, choć nieco przesadnie – pisze Manent – władza wykonawcza ucieleśnia »transcendencję« władzy politycznej względem społeczeństwa”⁵⁶.

I to jest punkt wyjścia krytyki Rousseau. „Powiedzą – czytamy w *Umowie*... – że despota zapewnia swym poddanym spokój społeczny. Zgoda, ale co oni na tym zyskują, jeżeli wojny, które jego ambicja na nich ściąga, jeżeli jego chciwość jest nienasycona, jeżeli korupcja jego ministrów niszczy ich bardziej, niż to czyniły niesnaski? Co oni zyskują, jeżeli ten spokój nawet należy do ich niedoli? Żyje się spokojnie także w więzieniu; czyż to wystarcza, by się tam czuć dobrze? Grecy zamknięci w jaskini Cyklopa żyli tam spokojnie, oczekując, kiedy nadejdzie pora na ich pożarcie”⁵⁷. „Lud angielski, sądząc, że jest wolny, myli się bardzo; jest on wolny tylko podczas wyboru członków parlamentu. Skoro tylko ci są wybrani, staje się niewolnikiem, staje się niczym”⁵⁸. Ja-despota, decydując się na system przedstawicielski, w konsekwencji działań tego systemu staje się niewolnikiem egzekutywy. „Wy, ludy nowożytne nie macie niewolników, bo jesteście nimi sami”⁵⁹ – oświadcza Rousseau. Spoglądając na życie społeczne swego czasu, twierdzi, iż człowiek współczesny „rozpłynął się” w świecie rzeczy: śliwek, jabłek, mankietów koronkowych. I jednocześnie dobrowolnie oddał się w niewolę władzy; *prawa*. W nowożytnym *polis* miejsce świadomej siebie istoty ludzkiej zajmuje, jak to określa, „niebezpieczny pirronizm”⁶⁰. „Niech kto chce, chwali umiarkowanie naszych mędrców – pisze Rous-

⁵⁵ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 80.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ J.J. Rousseau: *Umowa...*, s. 15.

⁵⁸ Ibidem, s. 75.

⁵⁹ Ibidem, s. 76.

⁶⁰ J.J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 14.

seau; ja widzę w nim tylko wyrafinowaną niepowściągliwość, równie niegodną mojej pochwały, jak ich pełna przebiegłości prostota”⁶¹.

Co w tej sytuacji robić? Rousseau odpowiada: zacząć „od początku”. Jak to jednak uczynić? Jakże bowiem, zadaje pytanie w pierwszych słowach *Przedmowy do Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, „będzie człowiek w stanie siebie samego dostrzec takim, jakim go ukształtowała natura, poprzez te wszystkie przemiany, które w jego początkowym ustroju musiało z konieczności wywołać następstwo czasów i rzeczy? Jak odróżnić to, co pochodzi z jego zasobów rdzennych, od tego, co okoliczności i postęp własny dodały do jego stanu pierwotnego lub w tym stanie zmieniły? Podobnie jak posąg Glaukosa, który czas, morze i burze zniekształciły do tego stopnia, że raczej dzikie zwierzę przypominał niż boga, dusza ludzka, w swym życiu społecznym przeistoczona pod wpływem stu wciąż powtarzających się przyczyn — [...] — zmieniła, że tak powiem swój wygląd tak, że stała się prawie nie do poznania”⁶². „Co jednak jeszcze straszniejsze — dodaje — to [to — W.K.], że [...] im więcej się w nas gromadzi nowych wiadomości, tym bardziej tracimy możliwość zdobycia owej jednej, najważniejszej ze wszystkich”⁶³. Co zatem robić? — powtórzmy pytanie. „Zdejmować — pisze Manent, rekonstruuując koncept Rousseau — jedną po drugiej zasłony, jakie ludzkie konwencje i wytwory nałożyły na prawdziwą twarz człowieka, wydobyć najprostsze odruchy ludzkiej duszy, by móc wreszcie powiedzieć: »Oto człowiek, człowiek w prawdzie swojej natury!«”⁶⁴. A jakaż zatem jest ta prawdziwa twarz człowieka? Czyja to twarz? Jest to twarz dzikiego. To w nim da się odkryć „najprostsze odruchy ludzkiej duszy”.

Jak wiemy, dziki, o którym pisze Rousseau, „chce po prostu żyć i nie mieć nic do roboty”. Jak zatem należy rozumieć to „po prostu”; owo „nic”? „Rozpatrując człowieka takim, jakim musiał wyjść z rąk natury — pisze Rousseau — widzę zwierzę nie tak silne jak jedne, nie tak zwinne jak drugie, lecz w sumie o ustroju najszcześliwszym ze wszystkich: widzę go, jak głód syci pod dębem, pragnienie gasi w byle strumieniu, łoże znajduje u stóp tegoż drzewa, pod którym przed chwilą spożył posiłek — i otóż i jego potrzeby zaspokojone”⁶⁵. Jednostka ludz-

⁶¹ Ibidem, s. 14–15.

⁶² J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 127.

⁶³ Ibidem, s. 128.

⁶⁴ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 110.

⁶⁵ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 144.

ka u swych „korzeni”⁶⁶, odczuwała tylko, jak to określa Rousseau, „potrzeby istotne”⁶⁷. Żyje ona chwilą; „z trudem tylko umie pomyśleć raniem o potrzebach wieczoru”⁶⁸. Nie mając jakiegokolwiek punktu odniesienia, nie ma ona do życia żadnego stosunku. „Pytam – czytamy u Rousseau – czy słyszał ktokolwiek, by człowiekowi dzikiemu, póki się cieszy wolnością, przyszło kiedykolwiek na myśl skarżyć się na życie lub je sobie odbierać?”⁶⁹. Można więc przyjąć, „iż nikt nie byłby tak nieszczęsny, jak człowiek dziki oślepiiony wiedzą, targany namiętnościami, rozmyślający nad stanem innym niż jego własny”⁷⁰. „Wynika stąd – konkluduje Rousseau – że skoro człowiek dziki pragnie tylko tych rzeczy, które zna, zna zaś tylko te, które mu przychodzą bez trudu, nie może być nic tak doskonale spokojnego, jak jego dusza i nic równie ograniczonego, jak jego umysł”⁷¹. I tak to w myśli autora *Umowy...*, jak to ujmuje Manent, „bunt wywołany przez społeczeństwo, które było prawdopodobnie najbardziej uspołecznione, najprzyjemniejsze i najbardziej sztuczne w dotychczasowej historii Europy, kierował się w sposób naturalny ku skrajności przeciwnej”⁷².

Świat dzikiego to jego „instynkt”⁷³ dyktujący mu tylko chęć przeżycia. Do tego nie są potrzebne żadne środki komunikacji społecznej. Jak bowiem twierdzi Rousseau, jest tak, iż „chociaż narząd mowy jest człowiekowi dany przez naturę, mowa sama nie jest u niego czymś naturalnym”⁷⁴. Życie zgodne z instynktem to stan, „w którym żadne niemal stosunki między ludźmi nie są możliwe”⁷⁵. „Tam, gdzie się nie kocha, cóż po piękności? Cóż po dowcipie tam, gdzie się nie mówi, a po chytrłości tam, gdzie nie ma interesów do załatwienia? – argumentuje Rousseau. Słyszę, jak się ciągle powtarza, że silniejsi będą uciskać słabszych. Ale niechże mi kto wytłumaczy, co się tu rozumie przez wyraz *ucisk*. To, że jedni będą panowali przemocą, inni zaś będą jęczeli, zdani na ich wszystkie kaprysy? Tak to właśnie dzieje się u nas; ale nie wiem, jakim sposobem można by to powiedzieć o dzikich, którym nawet wytłumaczyć byłoby trudno, co to panowanie, a co poddaństwo. Może

⁶⁶ Ibidem, s. 182.

⁶⁷ Ibidem, s. 181.

⁶⁸ Ibidem, s. 199.

⁶⁹ Ibidem, s. 169.

⁷⁰ Ibidem, s. 170.

⁷¹ Ibidem, *Przypisy autora...*, s. 262.

⁷² P. M a n e n t: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 111.

⁷³ J. J. R o u s s e a u: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 170.

⁷⁴ Ibidem, *Przypisy autora...*, s. 256.

⁷⁵ Ibidem, s. 183.

sobie oczywiście jeden przywłaszczyć zebrane przez drugiego owoce, zwierzyńę, którą upolował, jaskinię służącą mu za schronienie; ale jak i jakimi środkami zdoła nakazać mu posłuch? I jakaż to być może zależność tam, gdzie nikt nic nie ma własnego? Gdy z jednego drzewa mnie spędzą, włożę na inne i tyle; gdy mi w jednym miejscu dokuczą, któż mi broni się przenieść gdzie indziej?”⁷⁶. W świecie, w którym rządzi instynkt, „miłość własna nie istnieje”⁷⁷ – twierdzi Rousseau; a nie istnieje, gdyż tu określenie „własna” nie ma sensu. W stanie natury „każdy człowiek z osobna uważa siebie za jedyne go widza samego siebie, jedyną na całym świecie istotę, która się nim interesuje, i jedyne go sędziego własnej wartości”⁷⁸. Dziki, stworzenie, jakie wyłania się po zdarcie wszystkich zasłon, człowiek rozumiany, jak to ujmuję Manent, jako „samotna jednostka pierwotna”⁷⁹ to ktoś, jak pisze Rousseau, „wystarczający sam sobie”⁸⁰. Jego „serce jest spokojne, a ciało zdrowe”⁸¹. Jego jedyną mową jest „krzyk natury”⁸².

Mamy zatem jednostkę naturalną, fikcyjne Ja. I czego to Ja chce? Nie chce niczego. A czego chce Rousseau? „Bronić chcę cnoty”⁸³ – pisze w pierwszych słowach *Rozprawy: Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?* Jakiej cnoty? Jak można bronić czegokolwiek w sytuacji, kiedy o nic nie idzie? Ja naturalne żyje chwilą. Jednocześnie, jak podkreśla Rousseau, podstawową cechą jednostki stanowi, jak to ujmuje, „zdolność doskonalenia się”⁸⁴. Jest to właściwość, „dzięki której, w miarę okoliczności, wszystkie inne kolejno dochodzą do rozwoju, a która tkwi zarówno w całym ludzkim gatunku, jak i w każdym poszczególnym człowieku”⁸⁵. „Każde zwierzę, tak jak je widzę – pisze Rousseau – to tylko pomysłowy mechanizm obdarzony przez naturę zmysłami, by mógł sam siebie nakręcać [...]. Dokładnie to samo znajduję w mechanizmie ludzkim, z tą jedną różnicą, że we wszystkich czynnościach zwierzęcia działa sama tylko natura, gdy tymczasem człowiek w swoich współdziała w charakterze

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem, *Przypisy autora...*, s. 271.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 110.

⁸⁰ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 181.

⁸¹ Ibidem, s. 169.

⁸² Ibidem, s. 164.

⁸³ J.J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 9.

⁸⁴ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 155.

⁸⁵ Ibidem.

sprawcy wolnego”⁸⁶. Rzecz wszak w tym, iż „na skutek przypadkowego zbiegu kilku przyczyn zewnętrznych”⁸⁷ ta zdolność doskonalenia się rozwinęła się w złym kierunku. Dała człowieka współczesnego; „twór zarazem uspołeczniony i złośliwy”⁸⁸. W przekonaniu Rousseau możliwe jest, że mimo wszystko rozwinie się ona w dobrym kierunku. Istnieje bowiem, jak twierdzi, „czynnik, przez Hobbesa nie zauważony, a dany człowiekowi, by w pewnych okolicznościach łagodzić bezwzględność jego miłości własnej lub – jeszcze przed jej powstaniem – jego bezwzględne pragnienie zachowania siebie przy życiu; czynnik ten – to tłumiąca nadmierną troskę o własną pomyślność odraza do widoku cierpienia istot jemu podobnych. [...] Mówię tu o litości (*pitié*), o tej skłonności jakże przystojącej istotom, tak jak my słabym i narażonym na wszelkie niedole i klęski; jest to cnota tym bardziej powszechna a tym człowiekowi pożyteczniejsza, że poprzedza u niego myślenie”⁸⁹. „Miłość samego siebie”, jeżeli ją rozumieć jako „dbałość o swe zachowanie” i tylko taką dbałość, nie jest jedyną alternatywą dla „miłości własnej”.

Zdaniem Rousseau, nieodrodnego dziecka swoich czasów, przekonanie, że u fundamentów całokształtu życia zbiorowego tkwi wysiłek autonomicznego i suwerennego *ego*, pozostaje poza wszelką dyskusją. W człowieku, jak czytamy w *Rozprawie o nierówności...*, „pierwsze na siebie samego skierowane spojrzenie wywołało [...] pierwsze poruszenie dumy i tak to, ledwie umiając odróżnić stopnie i szczeble, ale widząc się na najwyższym jako gatunek, z daleka się przygotowywał do żądania go dla siebie jako jednostki”⁹⁰. Jednakże w koncepcji Rousseau ta naturalna duma nie ma nic wspólnego z dumą Ja, właściciela śliwki. Tu jednak wyłania się istotna komplikacja. Jeżeli bowiem odczuwam litość, litość wobec „innego”, to owo uczucie ma szansę realizacji pod warunkiem, że tego „innego” odkryję. „Uczucie to zaczyna działać – podkreśla cytowany już tu autor – gdy człowiek zwrócił już [...] uwagę na swych bliźnich”⁹¹. Jak to rozumieć? Jak wiemy, w ujęciu Rousseau w społeczeństwie cywilizowanym każdy „przygląda się innym” i pragnie, „by i jemu się przyglądano”. „Przyglądać się” a „zwrócić uwagę” to jednak nie to samo. I Rousseau o tym wie. Jak czytamy w *Emilu*,

⁸⁶ Ibidem, s. 153.

⁸⁷ Ibidem, s. 184.

⁸⁸ Ibidem, s. 184–185.

⁸⁹ Ibidem, s. 172–173.

⁹⁰ Ibidem, s. 189.

⁹¹ F. C o p l e s t o n: *Historia filozofii*. T. 6. Przekład J. P a s e k. Warszawa 1996, s. 86.

„człowiekowi wrodzona jest skłonność uważania za swoje wszystkiego, co znajduje się w jego mocy. W tym znaczeniu zasada Hobbesa jest do pewnego stopnia prawdziwa, kto wraz z pożądaniami zdobywać będzie środki do ich zaspokajania, zechce stać się panem wszystkiego”⁹². A jest tak, „bo – jak pisze – [...] wyobrazić sobie nie można, dlaczego w pierwotnym [...] stanie człowiek miał drugiego człowieka potrzebować bardziej niż małpa lub wilk istot sobie podobnych”⁹³. I nic tu bynajmniej nowego nie wnosi wynalazek języka. Rousseau ma świadomość tego, jak wielkie korzyści dało człowiekowi wypracowanie systemu znaków mowy. Nie zmienia to jednak jego przekonania, że wielce wątpliwa jest teza (Condillaca), jakoby powstanie społeczeństwa wymagało takiego wynalazku. Zdaniem Rousseau, taki pogląd „polega na wyobrażeniu sobie przyczyn, dla których języki mogły się stać potrzebne; [...] Mógłbym [tu] co prawda jak wielu innych powiedzieć, że języki powstały w obcowaniu domowym między ojcami, matkami i dziećmi; lecz [...] popełniłbym wtedy ten sam błąd co ci, którzy, snując swoje wywody na temat stanu natury, przenoszą do niego pojęcia zaczerpnięte ze społeczeństwa, rodzinę widzą zawsze i stale gromadzącą się we wspólnej siedzibie, a członków jej pozostających ze sobą w związku nie mniej ścisłym i trwałym, niż to bywa u nas, gdzie tyle wspólnych interesów ich łączy; gdy tymczasem w owym stanie pierwotnym, nie mając [...] jakiegokolwiek własności, każdy sobie pomieszczenie obierał, jak się trafiło i nieraz tylko na jedną noc, a samiczki i samce łączyli się przypadkowo, [...] przy czym [tu] [...] słowo [...] nie było pośrednikiem tak znów bardzo niezbędnym”⁹⁴. Wedle Rousseau trzeba mieć świadomość, że stan natury to system znaków, „które nie mając przedmiotu zmysłowo spostrzegalnego, nie mogły być wskazywane ani gestem, ani w drodze głosowej”⁹⁵. Świat jednostki naturalnej nie jest światem wymiany rzeczy, ani też światem wymiany słów. „Śmiem twierdzić – oświadcza Rousseau – że refleksyjność jest stanem przeciwnym naturze i że człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyródniałe”⁹⁶.

Jak pisał przed laty Bronisław Baczko, wybitny znawca Rousseau, Kartezjańskiemu „»myślę, więc jestem«, traktowaniu samowiedzy jako

⁹² J.J. Rousseau: *Emil, czyli o wychowaniu*. Przekład W. Husarski. T. 1. Wrocław 1955, s. 81.

⁹³ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 169.

⁹⁴ Ibidem, s. 161–162.

⁹⁵ Ibidem, s. 163.

⁹⁶ Ibidem, s. 149.

świadomości czynności intelektualnej, nie przeciwstawia Jan Jakub sensualistycznego »doznaję wrażeń, więc jestem«. [...] Samoświadomość jest punktem wyjścia wszelkiego filozofowania, ale pierwotnie dane są nie akty myślenia lub doznawania wrażeń, tylko *ja* nie wyczerpujące się w żadnym z tych aktów. W kartezjańskim »je pense«, akcent przeniesiony zostaje na *ja*, jako pierwotne wobec myślenia, nie *wyczerpujące się w intelektualnej refleksji nad aktami świadomości*. Istnienie, *moje* istnienie jest pierwotne wobec aktu mego myślenia. Czy też inaczej mówiąc – wraz z istnieniem dana jest osobowości bezpośrednio i intuicyjnie świadomość czego innego niż myślenie, a świadomość owa, bezpośrednia i oczywista, jest sama aktem emocjonalnym, a nie intelektualnym – *czuję, że jestem*»⁹⁷. W świecie istoty ludzkiej decyduje emocjonalna „racja serca”⁹⁸. Trzeba zatem, twierdzi Rousseau, odłożyć „wszystkie książki naukowe, które nas uczą widzieć ludzi tylko takimi, jakimi uczynili się sami”⁹⁹. Rousseau, jak pisze Manent, „ucieleśnia ów paradoksalny moment, kiedy z całą gwałtownością starano się, aby natura ludzka odzyskała swe miejsce w politycznym sporze, i kiedy ta sama natura faktycznie straciła moc regulowania owego sporu czy dostarczania mu kryteriów”¹⁰⁰. I Rousseau podejmuje wysiłek wypracowania konceptu odzyskania przez ludzką naturę mocy, dostarczenia takich kryteriów. Jeżeli zatem chce tego dokonać, może to uczynić tylko pod warunkiem, że przeformułuje nowożytny sposób myślenia; i to przeformułuje go radykalnie. Autor *Umowy...* rzuca liberalnemu światu, światu rynku, na jego własnym gruncie, wyzwanie. Można powiedzieć, iż w jego myśli dokonuje się, przywołując zacytowane już w niniejszych rozważaniach sformułowanie Manenta, zmiana w „zmianie w *statusie* dobra”.

„Serce”. „Nie wnioskujmy [...] wraz z Hobbesem – pisze Rousseau – że, z chwilą gdy o dobroci nie ma żadnego pojęcia, człowiek jest tym samym z natury zły; że jest występny, ponieważ nie zna cnoty; że bliżnim swoim zawsze odmawia przysług, których w swoim przekonaniu nie jest im winien; ani że w oparciu o prawo, które sobie słusznie przyznaje do potrzebnych mu przedmiotów, popada w to szaleństwo, by się uważać za jedyne go właściciela świata całego”¹⁰¹. „Człowiek z natury

⁹⁷ B. B a c z k o: *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Warszawa 1964, s. 385–386.

⁹⁸ Ibidem, s. 387.

⁹⁹ J.J. R o u s s e a u: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 132.

¹⁰⁰ P. M a n e n t: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 111.

¹⁰¹ J.J. R o u s s e a u: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 171.

jest dobry”¹⁰². Jak już wspomniano, w przekonaniu Rousseau jednostka jego czasu ma przed sobą właściwie tylko jedną możliwość: „wyróżnić wszystkich”. W odniesieniu do dotychczasowych dokonań ducha nowożytnego jest to logiczne. Ale to, że jest to logiczne, nie oznacza bynajmniej, że tak być musi. W ujęciu Rousseau świat jednostki nie jest światem zamkniętym. Otwiera go sumienie. „Sumienie, sumienie! – czytamy w *Emilu*. O, ty boski instynkcie, nieśmiertelny głosie z nieba, przewodniku niezawodny istoty ciemnej i ograniczonej, choć wolnej i rozumnej! Sędzio nieomylny dobra i zła, który czynisz człowieka podobnym do Bóstwa! To ty nadajesz naturze naszej doskonałość i sprawiasz, że czyny nasze są moralne”¹⁰³. W polemice ze S. Leszczyńskim Rousseau zauważa, iż ten twierdzi, „że dobrze jest znać zło, by nauczyć się go unikać, i daje do zrozumienia, że cnoty własnej wtedy dopiero można być pewnym, gdy się ją wystawi na próbę. Twierdzenia te są co najmniej wątpliwe i pod wieloma względami sporne – oponuje Rousseau. Nie jest rzeczą pewną, że chcąc się nauczyć postępować dobrze, musi się wiedzieć, na ile różnych sposobów można postąpić niedobrze. Mamy przecież wewnętrzny przewodnik, o wiele bardziej nieomylny niż wszystkie książki, i który nigdy nie opuszcza w potrzebie. Wystarczyłoby to, by żyć bez winy, gdybyśmy tylko zawsze chcieli go słuchać. I jakżeby obowiązkiem być miało doświadczać naszych sił, by upewnić się o naszej cnotce, skoro jednym z zadań cnoty jest właśnie unikać sposobności występku?”¹⁰⁴. „Miłość samego siebie” nie musi oznaczać tego, o czym literalnie się w takim sformułowaniu orzeka. Tym, co stanowi jej istotę, a co pozornie jest jej zaprzeczeniem, jest wspomniana „litość”.

„Rzecz to [...] pewna – czytamy w *Rozprawie o nierówności...* – że litość jest uczuciem naturalnym; w każdej jednostce łagodzi ona samolubstwo i przez to przyczynia się do wzajemnego podtrzymywania gatunku. Ona to rzuca nas bez namysłu na pomoc tym, którzy cierpią; ona to w stanie natury starczy za prawo, za obyczaje i cnotę, z tą w dodatku różnicą na lepsze, że nikt nie doznaje pokusy oparcia się jej łagodnemu głosowi; ona to krzepkiego dzikusa powstrzyma od zabrania słabemu dziecku lub niedołężnemu starcowi zdobytego przez nich z trudnością pożywienia, o ile tylko sam spodziewa się je sobie znaleźć gdzie indziej; ona to, zamiast wzniosłej zasady wyrozumowanej sprawiedliwości: *Czyń drugiemu to, co chcesz, by tobie czyniono*, podsuwa

¹⁰² Ibidem, *Przypisy autora*, s. 243.

¹⁰³ J.J. Rousseau: *Emil, czyli o wychowaniu*. Przekład E. Zieliński. T. 2. Wrocław 1955, s. 123.

¹⁰⁴ J.J. Rousseau: *Odpowiedź królowi polskiemu...*, s. 81–82.

wszystkim ludziom zasadę dobroci naturalnej, mniej doskonałą, ale może od tamtej pożyteczniejszą: *Czyń dobrze samemu sobie z możliwie najmniejszą krzywdą bliźniego*. Słowem, w tym to naturalnym uczuciu raczej niż w wymyślnych rozumowaniach należy szukać źródła wstrętu, którego, wyrządzając krzywdę drugiemu, każdy człowiek by musiał doznawać niezależnie nawet od zasad wpojonych mu przez wychowanie¹⁰⁵. I Rousseau uzupełnia: „Jakkolwiek dla Sokratesa i umysłów na jego miarę może być istotnie rzeczą normalną poprzez rozum docierać do cnoty, rodzaj ludzki dawno by już nie istniał, gdyby przetrwanie jego zależało wyłącznie od rozumowań jednostek, z których się składa”¹⁰⁶.

Sytuacja jest zatem taka: Ja *czuje*. Co jest przedmiotem tego *czucia*? Jest nim, w sposób oczywisty, nie-Ja. I to samo odnosi się do nie-Ja. A więc jest tak: Ja *czuje*; Ja *czuje* nie-Ja; i Ja *czuje*, że nie-Ja *czuje* tak samo. Jeżeli chce się ten świat pojąć, nie można, twierdzi Rousseau, myśleć bez reszty w kategoriach racjonalnych. Tu trzeba, wedle niego, myśleć – tak jak mawiali Ojcowie Kościoła, obrońcy prostoty Ewangelii – *non aristotelico more, sed piscatorio*¹⁰⁷ („nie na Arystotelesowski sposób, tylko rybacki”). W odpowiedzi na pytanie o to, jak *czynieć dobrze samemu sobie z możliwie najmniejszą krzywdą bliźniego*, *czucie* odpowiada: opierając się na *czuciu*; „racji serca”. Oto istota Roussowskiej „iluminacji”¹⁰⁸. Rousseau ponad światem *mieszczan*, tych, jak pisze, „nieszczęśników prawdziwych”¹⁰⁹, ponad światem rynku, światem „namiętności, która niby to rozumuje, i rozumu, który majaczy”¹¹⁰, podejmuje wysiłek utrzymania istnienia nowożytnego Ja; a dokładniej: nadania temu istnieniu jakiegokolwiek sensu. W jego wizji nowożytne Ja podejmuje trud odzyskania mocy w świecie własnego *czucia*; i w *uczuciowym* odkryciu *czucia Innego*; i jednocześnie w *uczuciowym* wykorzystaniu tego odkrycia dla stworzenia nowej, przeciwstawionej liberalnej, koncepcji „dobrego życia”. I to jest jego droga poszukiwania „więzi z bytem nieprzypadkowym”. W myśli Rousseau ten byt Ja nowożytne odkrywa w Samym Sobie. Plotyńskie Jedno w miniaturze „przelewa się niejako”... litując się.

¹⁰⁵ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s.176.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ J.J. Rousseau: *Odpowiedź królowi polskiemu...*, s. 92.

¹⁰⁸ F. Copleston: *Historia filozofii...*, T. 6, s. 74.

¹⁰⁹ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 170.

¹¹⁰ Ibidem, s. 128.

W koncepcie Rousseau Ja mam wolę czynienia dobrze samemu sobie z możliwie najmniejszą krzywdą bliźniego. I Ty masz taką samą wolę. I każdy ją ma. W tym stanie rzeczy jest kwestią oczywistą, że trzeba zrobić wszystko, aby tę Moją i Twoją, Naszą wolę jakoś „zagospodarować”; „zorganizować” artikulację Mojej i Twojej, Naszej litości. I tym tropem biegnie myśl Rousseau. Autor *Umowy społecznej* wszak, tak jak Hobbes, tak jak Locke, ma świadomość tego, iż wszelkie pomysły, dotyczące organizacji życia jednostki, stwarzają zagrożenie jej suwerenności. „Jeżeli siła i wolność każdego człowieka są pierwszymi narzędziami jego zachowania – zadaje pytanie – czy może je ograniczyć, nie szkodząc sobie i nie zaniedbując starań, które wobec siebie jest winien?”¹¹¹. Wedle Rousseau podstawowa trudność w odpowiedzi na to pytanie „może być wyrażona w następujących słowach: »Znaleźć formę zrzeszenia, która by broniła i chroniła całą siłą wspólną osobę i dobra każdego członka i przy której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio«”¹¹². Lektura niemal każdej kartki pism Rousseau wywołuje odczucie, jakby świat, który go otacza i który on opisuje, był tylko częścią jakiejś całości, którą on – dedukując tę całość z samego siebie, wszak innej możliwości w czasach nowożytnych nie ma – zna; i którą objawia światu. Rzecz w tym, iż Rousseau w całym swym dziele nigdy nie stawia pytania, czy to, co ma do zaoferowania, kogokolwiek interesuje. Odkrycie człowieka „w prawdzie jego natury” nie musi wszak prowadzić do postulatu przeobrażenia świata, który tę prawdę przysłonił; nie musi ono oznaczać imperatywu powrotu do natury; „dobrej” natury. Może ludzie wcale nie chcą znać prawdy o sobie? Może chcą żyć tak, jak żyją? Może wystarcza im rynek; uszczęśliwiają mankiety koronkowe? I komu ostatecznie ma to wyjść „na dobre”; tym, którzy mają mniej od innych?; tym, którzy mają więcej? Jego sposób rozumowania jest dlań tak oczywisty, że pozostaje poza dyskusją. Jak pisze we wprowadzeniu do Księgi pierwszej *Umowy społecznej*, „przystępuję do rzeczy, nie uzasadniając ważności mego przedmiotu”¹¹³. Rousseau wie to jedno: „Znaleźć”!

Ja się lituję. I Ty. I wszyscy się litują. Jest to działanie totalne, wszechogarniające. Nie można litować się w jakiejś części, tylko trochę. Zasady tego litowania się, „umowy społecznej” (*contrat social*), jak ją sobie wyobraża Rousseau, „sprowadzają się wszystkie do jednego,

¹¹¹ J.J. Rousseau: *Umowa...*, s. 19.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem, s. 11.

a mianowicie: zupełnego oddania się każdego członka ze wszystkimi jego prawami całemu społeczeństwu. Ponieważ każdy oddaje się w zupełności, sytuacja jest równa dla wszystkich. Skoro zaś sytuacja jest jednakowa dla wszystkich, w nikogo interesie nie leży, by czynić ją uciążliwą dla innych. [...] Każdy, oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu; ponieważ nie ma żadnego członka, nad którym nie nabyłoby się tych samych praw, jakie mu się względem siebie odstępuje, [użytku się tym samym – W.K.] ekwiwalent wszystkiego, co się traci, i więcej siły dla zachowania tego, co zostaje”¹¹⁴. W koncepcji Rousseau dziki w umowie nie oddaje naturalnej wolności zdobywania rzeczy. Ten dziki oddaje, właściwe mu z natury, Dobro. A oddaje się je w tym celu, aby móc je *czynić*. Zresztą, jak pisze Rousseau, „filozoficzne znaczenie słowa »**wolność**« nie należy do mego przedmiotu”¹¹⁵. Ja mam wolę czynienia Dobra; i Ty masz taką samą wolę. I każdy ją ma. Z tego zaś nasuwa się wniosek oczywisty. „Ponieważ – jak pisze Rousseau – ludzie nie mogą tworzyć nowych sił, ale tylko łączyć i kierować tymi, które istnieją, nie mają więc innego sposobu samozachowania, jak utworzyć drogą łączenia sumę sił, które by mogły przełamać przeszkody, wprowadzić w ruch za pomocą jednej sprężyny i spowodować ich zgodne współdziałanie”¹¹⁶. W tym stanie rzeczy zatem przyjmuję do wiadomości, iż lituję się w takim stopniu, w jakim jestem częścią składową połączonej sumy sił owego litowania się. Jestem nieodłączną częścią jednej sprężyny; spowodowanego przez nią ruchu. „Jeżeli [...] – pisze Rousseau – usuniemy z umowy społecznej to, co nie stanowi jej istoty, zobaczymy, że sprowadza się ona do następującej treści: »**Każdy z nas wspólnie oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej (*volonté générale*) i traktujemy każdego członka jak niepodzielną część całości**«. Ten akt zrzeszenia tworzy natychmiast, w miejsce prywatnej osoby każdego kontrahenta, ciało moralne i zbiorowe, które złożone jest z tylu członków, ile zgromadzenie liczy głosów, które uzyskuje przez ten akt swoją jedność, swoje ja wspólne, swoje życie i swą wolę”¹¹⁷.

W świecie woli powszechnej, w którym każdy z nas stanowi jej niepodzielną część, nie jest jednak tak, że każdy z nas jest częścią. Zrzeszenie, o jakim tu mowa, nie wymaga, by jak pisze Rousseau, „część wolności [...] poświęcić dla zachowania reszty, podobnie jak

¹¹⁴ Ibidem, s. 19.

¹¹⁵ Ibidem, s. 23.

¹¹⁶ Ibidem, s. 18.

¹¹⁷ Ibidem, s. 20.

ranny pozwala sobie uciąć ramię, by resztę ciała ocalić”¹¹⁸. Z kim zatem ma się tu nowożytna jednostka „umawiać”? Odpowiedź Rousseau jest oczywista. „Układa się” ona „niejako sama z sobą”¹¹⁹. To, co w ujęciu Hobbesa było „porzuceniem broni”, w koncepcji Locke’a „zgoda” na *prawo*, w rozważaniach Rousseau przybiera postać oddania przez Ja Samego Siebie – Samemu Sobie. „Co wyraża główna myśl *Umowy społecznej*?” – zadaje pytanie Manent. I odpowiada: „Społeczeństwo jest zepsute, a człowiek nieszczęśliwy, kiedy jednostka zostaje podzielona: człowiek naturalny jest szczęśliwy i dobry, ponieważ stanowi *jedność* i sam sobie wystarcza. Dobry system polityczny winien zachować ową indywidualną jedność, integralność, autarkię. Jest to oczywiście niemożliwe. Możliwe jest wszelako – o ile został on dobrze zbudowany – osiągnięcie *utożsamienia* każdej jednostki z nową całością, której będzie ona stanowiła część, a więc utożsamienie każdej jednostki ze sobą: w ten sposób żaden członek wspólnoty nie będzie już odróżniał swojego bytu od bytu wspólnego, którego jest częścią, czy, rozumując odwrotnie, nie będzie już odróżniał bytu wspólnego od własnego. Będzie *jednością*, ponieważ stanowić będzie jedno ze wspólnotą polityczną”¹²⁰.

Dziki, przypomnijmy raz jeszcze, chce „po prostu żyć i nie mieć nic do roboty”. I to jest, wedle określenia Rousseau, „czysty stan natury”¹²¹. Jeżeli ten człowiek naturalny nie chce mieć nic do roboty, oznacza to tyle, że nie chce takiej roboty, jaką widzi w cywilizowanym świecie. „Narody – pisze Rousseau – wiedzcież nareszcie, że natura chciała was ustrzec od wiedzy, tak jak matka wyrывa niebezpieczną broń z ręki dziecka; że wszystkie ukrywane przed wami tajemnice to tyleż nieszczęść, przed którymi ona was chroni, i że nie najmniejszym jej dobrodziejstwem jest trud, z jakim wam nauka przychodzi. Ludzie są występnici; byliby gorsi, gdyby na swoje nieszczęście urodzili się uczonymi”¹²². I ma to szczególne znaczenie w zastosowaniu do rozmyślań nad zasadami życia społecznego. „Czy pogaństwo – zadaje pytanie Rousseau – zagubione po wszystkich błędnych drogach rozumu ludzkiego, pozostawiło po sobie cokolwiek, z czym by można było porównać te pomniki hańby, jakie za panowania Ewangelii przechowały się w druku? Bezbożne pisma Diagorasów i Leukippów zginęły wraz z nimi; sztuka uwiecz-

¹¹⁸ J.J. Rousseau: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi...*, s. 207.

¹¹⁹ J.J. Rousseau: *Umowa...*, s. 20.

¹²⁰ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 112.

¹²¹ J.J. Rousseau: *Rozprawa o naukach i sztukach...*, s. 196.

¹²² Ibidem, s. 24.

niania co dziwaczniejszych wybryków umysłu ludzkiego nie była jeszcze wynaleziona; ale dzięki czcionkom drukarskim i pięknemu ich przez nas użyciu niebezpieczne majaczenia Spinozy czy Hobbesa pozostaną na wieki”¹²³. Nauka to „robota” *mieszczanina*. Tego zaś Rousseau widzi, jak to ujmuje Manent, „jako człowieka gorszego rodzaju”¹²⁴. Robota człowieka, który odwołuje się do swojej natury, to inna robota. „Człowiek może być pobożnym księdzem, dzielnym żołnierzem czy żarliwym patrycjuszem, a złym obywatelem”¹²⁵ — zauważa w duchu Arystotelesa Rousseau. Ale już w zupełnie innym duchu, dodaje: „Obowiązki obywatela są ważniejsze niż senatora, a człowieka niż obywatela”¹²⁶.

I tak Rousseau przechodzi do realiów życia. „Przez umowę społeczną daliśmy organizmowi politycznemu byt i życie — pisze; chodzi teraz o to, by mu przez ustawodawstwo nadać ruch i wolę. Bo akt pierwotny, przez który organizm ten formuje się i jednoczny, nie określa jeszcze, co czynić powinien, aby istnieć”¹²⁷. Ustawa, *prawo* to zdaniem Rousseau, nie tylko norma, wydana przez upoważniony organ, obligująca do takiego czy innego działania bądź do jego zaniechania. Jest to coś znacznie więcej. Jeżeli bowiem Ja czynię Dobro i każdy (co wynika z istoty bycia człowiekiem) to czyni, to jest to właśnie *prawo*. „Czym jest ustawa?” — zadaje pytanie Rousseau. I odpowiada: „Kiedy [...] cały lud decyduje o całym ludzie, uwzględnia on tylko siebie samego. Jeżeli powstaje wówczas stosunek, to jedynie pomiędzy całym przedmiotem z jednego punktu widzenia a całym przedmiotem z innego punktu widzenia, bez żadnego podziału całości. Wówczas materia, o której się decyduje, jest równie powszechna jak wola, która decyduje. Taki akt właśnie nazywam ustawą”¹²⁸. *Czynienie* Dobra, litowanie się, ustawa znaczą to samo. Jak działa ustawa? Jeżeli chce się na to pytanie odpowiedzieć, trzeba mieć świadomość faktu, że w koncepcji Rousseau stwierdzenie, że „człowiek z natury jest dobry”, oznacza to właśnie. Jest on taki z natury; nie *de facto*. Jednostka, każda jednostka składa się wedle Rousseau z tego, co wyraża jej istotę, człowieczeństwo; i jednocześnie z tego, co ma walor partykularny, prywatny. Ustawa, którą tworzę, kieruje się do tego, co we mnie ogólne, a nie partykularne. Inaczej mówiąc, Ja — mocą ustawy — wprawiam w ruch to, co we mnie jest naturalne, a nie to, co uspołecznione (w sensie życia w świecie wy-

¹²³ Ibidem, s. 40.

¹²⁴ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 102.

¹²⁵ J.J. Rousseau: *Ekonomia polityczna...*, s. 291.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ J.J. Rousseau: *Umowa...*, s. 34.

¹²⁸ Ibidem, s. 35.

miany śliwek na jabłka, mankietów koronkowych, opinii). Jestem zatem jeden; i jest nas dwóch. „Istotnie — pisze Rousseau — każda jednostka może mieć jako człowiek wolę prywatną przeciwną lub odmienną [od — W.K.] woli powszechnej, którą posiada jako obywatel. Jej interes prywatny może przemawiać zupełnie inaczej niż interes wspólny”¹²⁹. Zauważając jednak, że aczkolwiek „nie jest wykluczone, aby wola prywatna pokrywała się w pewnym punkcie z wolą powszechną”¹³⁰, to *de facto* „niemożliwe jest [...], aby ta zgodność była trwała i stała”¹³¹.

„Nasi politycy — czytamy w *Umowie społecznej* — nie mogą po dzielić zwierzchnictwa co do zasady, dzielą je co do przedmiotu; dzielą na siłę i wolę; na władzę ustawodawczą i wykonawczą; na prawo do opodatkowania, do wymiaru sprawiedliwości i do wojny; na administrację wewnętrzną i dyplomację. Raz łączą wszystkie te części, innym razem je oddzielają; czynią ze zwierzchnika istotę urojoną, utworzoną z części złożonych, tak jakby składali człowieka z wielu organizmów, z których jeden miałby oczy, inny ramiona, inny nogi i nic więcej. Powiadają, że kuglarze japońscy ćwiartują dziecko na oczach widzów, następnie rzucają w powietrze wszystkie członki jeden po drugim i dziecko spada żywe i całe. Mniej więcej podobnymi sztukami parają się nasi politycy; po rozczłonkowaniu organizmu społecznego ze zręcznością jarmarcznych kuglarzy zbierają kawałki, nie wiadomo w jaki sposób”¹³². Wola *czynienia* Dobra jest albo „cała”, albo jej nie ma. Rousseau obrona cnoty to program wskrzeszenia człowieczeństwa, które w świecie nowożytnym przestało istnieć. W jego myśli *mieszczanin*, wszak tylko on pozostał na placu boju, podejmuje wysiłek wykrzesania z siebie czegoś, co nim nie jest; a co w nim jednocześnie jest.

Jak to jednak zrobić? „Ustawy — pisze Rousseau — są właściwie warunkami zrzeszenia społecznego. Lud, podległy ustawom, powinien być ich twórcą; do tych, co się zrzeszają, należy wyłącznie uregulowanie warunków społeczeństwa. Lecz jak je uregulują? Czy za wspólną zgodą, przez nagłe natchnienie? Czy ciało polityczne posiada organ do wyrażania swej woli? Kto obdarzy go darem niezbędnego przewidywania dla tworzenia aktów i ogłaszania ich w odpowiednim czasie? Albo też jak będzie je ogłaszało w chwili potrzeby? W jaki sposób ślepe pospólstwo, nie wiedzące częstokroć, czego chce, gdyż rzadko wie, co jest

¹²⁹ Ibidem, s. 22.

¹³⁰ Ibidem, s. 26.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem, s. 27.

dla niego dobre, urzeczywistniłoby własnymi siłami tak wielkie i tak trudne przedsięwzięcie jak system prawodawstwa? Lud sam przez się zawsze pragnie dobra, ale nie zawsze sam przez się je widzi. Wola powszechna jest zawsze właściwa, ale kierujące nią poglądy nie zawsze są oświecone. Należy jej pokazać rzeczy takimi, jakie się mają istotnie, niekiedy takimi, jakimi powinny jej się wydać, wskazać jej dobrą drogę, której poszukuje, zabezpieczyć przed uwiedzeniem ze strony woli prywatnej, uwidocznić miejsca i czasy, zrównoważyć atrakcyjność obecnych i namacalnych korzyści niebezpieczeństwem odległych i ukrytych szkód. Jednostki widzą dobro, które odrzucają; ogół chce dobra, którego nie widzi. Wszyscy na równi potrzebują kierowników”¹³³.

Jest zatem tak, iż z jednej strony – każdy z nas tworzy ustawę; z drugiej – potrzeba tu „kierowników”. Kim jest kierownik? Jest to ustawodawca wyróżniony spośród nas, ustawodawców. „Często – pisze Rousseau – zdarza się znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia uwzględnia interes wspólny, tamta interes prywatny i jest tylko sumą woli prywatnych; ale odejmijmy od tych samych woli plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic – wola powszechna”¹³⁴. Bycie człowiekiem, człowiekiem godnym tego miana, to wzrost wyniku tych różnic. Jak jednak zmierzyć ten wynik, tę (znaczną) różnicę? Funkcję tę sprawuje właśnie kierownik. „Ten, kto podejmuje się organizowania ludu – pisze Rousseau – powinien czuć się na siłach zmieniać, że tak powiem, naturę ludzką; przekształcić każdą jednostkę, stanowiącą sama przez się zupełnie samoistną całość, w część większej całości, od której owa jednostka otrzymuje poniekąd swoje życie i swój byt; zmienić ustrój człowieka, aby go wzmocnić; zastąpić byt fizyczny i niezależny, otrzymany przez nas wszystkich z natury, bytem częściowym i moralnym. Słowem, powinien on odebrać człowiekowi jego własne siły, aby mu udzielić sił cudzych...”¹³⁵. „Prawodawca jest pod każdym względem człowiekiem nadzwyczajnym w państwie – uzupełnia Rousseau. Powinien być nim zarówno dzięki swym uzdolnieniom, jak i przez swe posłannictwo. Nie jest to władza urzędowa ani zwierzchnia. Posłannictwo to [...] nie wchodzi bynajmniej w skład [...] ustroju [państwa]. Jest to zadanie szczególne i wyższe”¹³⁶.

Rousseau doskonale wie, że Ja-Całości nie da się przekształcić w część większej całości (nie da się jej przekształcić w cokolwiek); i że

¹³³ Ibidem, s. 36–37.

¹³⁴ Ibidem, s. 29.

¹³⁵ Ibidem, s. 37.

¹³⁶ Ibidem, s. 38.

nie da się jej wzmocnić; i że nie sposób niezależności zastąpić bytem częściowym i moralnym (z definicji – nie można jej niczym zastąpić); i wreszcie, że nie można jednostce odebrać jej własnych sił (jak i nie można jej udzielić sił cudzych). I Rousseau także dobrze wie, że wśród ludu nie da się o kimkolwiek mówić, iż jest jednostką nadzwyczajną; i że tu pojęcie „posłannictwo” okazuje się absurdałne. Nie może tu być mowy o jakichś „zadaniach szczególnych” (zadania każdej jednostki są szczególnie; zatem takie określenie w istocie nic nie oznacza). Słowem: pojęcie tego, co wyższe, nie ma tu sensu. Jednocześnie wszak wiedząc, że w logice jego systemu nie ma miejsca na kierownika, z racji tej samej logiki musi się on tu pojawić. „Trzeba by bogów, aby nadać ustawy ludziom”¹³⁷.

Rousseau korzysta z myśli swych poprzedników: Hobbesa i Locke’a. Wykorzystuje je i jednocześnie buntuje się. Mając świadomość faktu, że człowiek nowożytny żyje w świecie „zmiany w tym, co można by nazwać *statusem dobra*”, jednocześnie wyraża przekonanie, iż po „odrzuconiu-nie-odrzuconiu broni” nie muszą pozostać jedynie rzeczy. Rousseau odkrywa w ludzkiej sytuacji *naturalnej* dobroć, litość. Sprawiedliwość i użyteczność nie muszą być rozdzielone. Russowski *daimonion* pokonuje swą egzystencjalną samotność, kierując – mocą czucia – swą uwagę w stronę wielości samotnych indywiduów, dając w efekcie jakąś supersamotność. Ta supersamotność wszakże w logice Rousseau staje się w rezultacie dokładnym przeciwieństwem samotności. Okazuje się ona bowiem wspólnotą; wspólnotą w *czynieniu* Dobra. „Dobrze urządzone państwo”¹³⁸ – jak je określa autor *Umowy społecznej* – to taka organizacja życia zbiorowego, w której wyniku treść woli ludu, każdego i wszystkich, ma moc religii. Jest to „religia społeczna”¹³⁹. Locke, jak wiemy, nie rezygnuje z teorii podtrzymywania. Dobro *jest*; „jakoś”. I to ono podtrzymuje świat rzeczy, których wystarczy dla wszystkich. Rousseau także chce podtrzymywać istnienie Ja; jednak inaczej niż Locke. Dobro *jest* we Mnie; i w Tobie; i w Nas; „jakoś”. Znajduje ono wyraz w artykulacji woli – Mojej i Twojej. Ta wola, składa się na wolę powszechną, świat wielkich namiętności, sytuujący się w opozycji do świata „namiętności, która niby to rozumuje, i rozumu, który majączy”. Nie idzie o *habere*; idzie o *esse*. I to jest „reguła rządzenia prawowita i pewna”. Rousseau w swej koncepcji ciała moralnego, ja wspól-

¹³⁷ Ibidem, s. 37.

¹³⁸ J.J. Rousseau: *Umowa...*, s. 34.

¹³⁹ Ibidem, s. 98 i *passim*.

nego, stworzył, jak to określono, „naturalną religię dla sztucznego człowieka”¹⁴⁰.

Jak zauważa Manent, „wraz z Rousseau, nowożytna myśl polityczna nabiera ostatecznego wyrazu i osiąga ostateczną złożoność. Zwraca się przeciw liberalizmowi tylko dlatego, że doprowadziła do końca jego pierwotny impuls i pierwotną logikę [...]. Rewolucja francuska w samym swoim przebiegu będzie posłuszna rytmowi myśli Rousseau”¹⁴¹.

¹⁴⁰ M. Lilla: *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*. Przekład J. Mikos. Warszawa 2009, s. 129. Jak zauważa się w literaturze przedmiotu, „Księga 4, rozdział 8 *Umowy społecznej, O religii obywatelskiej*, stanowi zagadkę. Wedle Rousseau, żadne państwo nie zostało założone, nie mając u podstaw religii. Lecz jakiej religii? Chrześcijaństwo nie wchodzi w grę. Pogaństwo nie wchodzi w grę. Monoteistyczna teokracja nie wchodzi w grę. Na drodze eliminacji pozostaje nam oświeceniowa religia tolerancji i wzajemnej wyrozumiałości”. R. Beinert: *Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion*. „The Review of Politics” 1993, vol. 55, issue 4, s. 617. Jak wolno sądzić, rozwiązanie wspomnianej zagadki tkwi w sformułowaniu „religia tolerancji i wzajemnej wyrozumiałości”. Jest to w istocie oksymoron. Jest bowiem tak: albo jest religia, a wówczas wszyscy na równi potrzebują kierowników, nie ma więc tolerancji i wzajemnej wyrozumiałości (choć na pozór jest). Albo jest wzajemna tolerancja i wyrozumiałość, a więc nie ma religii (chyba że to słowo traktujemy całkowicie dowolnie).

¹⁴¹ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 117. „Rousseau był nie tylko wielkim filozofem; był również filozofem, który myślał poprzez uczucia i czuł poprzez idee, pisze Roger Scruton. [...] Jeśli jakkolwiek autor mógł uczynić liberalizm możliwym do przyjęcia, to byłby nim Rousseau, który czuł swą drogę do jego moralnego i emocjonalnego serca”. R. Scruton: *Rousseau and the Origins of Liberalism*. „New Criterion” 1998, vol. 17, issue 2, s. 5–6. Liberalizm, co prawda, jak zauważa cytowany autor, „nie jest to pojęcie, którego Rousseau by użył; nie rozpoznałby również swoich idei u tych myślicieli, których obecnie określamy jako »klasycznych liberałów«”, ale jak cała myśl liberalna, „troszczył się żarliwie zarówno o wolność, jak i równość”, z tym, że „prawdziwa wolność, dla Rousseau, jest »wolnością moralną«. Nie składa się na nią jedynie brak przeszkód. Wolność pociąga za sobą autonomiczny wybór. Ludzie są wolni jedynie wówczas, gdy mogą nakładać sami na siebie obowiązki”. Ibidem. Tu wszak, zakładając, iż porzucimy język publicystyczny czy metaforyczny, powstaje pytanie, fundamentalne dla liberalizmu, o to, z jakiego to powodu jednostka, Ja, ma cokolwiek na siebie nakładać; i jak to właściwie miałyby w kategoriach Hobbesowsko-Locke’owskiej wolności wyglądać?

Rozdział piąty

„Trzecia droga” – Immanuel Kant

Stanowisko Rousseau nie wypełnia bez reszty obiekcji, jakie wobec liberalnej koncepcji człowieka zgłosiła kultura Oświecenia. Tym autorem, który podejmie inną próbę zrewidowania tej wizji, będzie Immanuel Kant. Dzieło Kanta wyrasta z tradycji, jaka złożyła się na myśl nowożytną. Nie oznacza to jednak dla niego, że ustalenia Kartezjusza, ojca tej myśli, zasługują na pełną akceptację. Owszem, twierdzi Kant, concept Kartezjusza, który „udaje [...] niemożność udowodnienia jakiegokolwiek istnienia poza naszym [własnym] za pomocą bezpośredniego doświadczenia, jest rozumny i zgodny [...] [z zasadą], by nie dopuszczać do powzięcia żadnego rozstrzygającego sądu przed wynalezieniem wystarczającego dowodu”¹. Ale jak zauważa, „ponieważ [...] w zdaniu: *Ja jestem* – to *Ja* oznacza nie tylko przedmiot naoczności wewnętrznej [...], lecz i podmiot świadomości [...], więc na pytanie, czy ciała (jako zjawiska zmysłu zewnętrznego) istnieją *poza moimi myślami* w przyrodzie jako ciała, możemy bez wszelkiego wahania dać odpowiedź przeczącą. Ale zupełnie tak samo ma się rzecz z pytaniem, czy ja sam jako *zjawisko zmysłu wewnętrznego* [...] istnieję w czasie poza moją władzą przedstawiania sobie, albowiem na to pytanie również musimy odpowiedzieć przecząco”². Kartezjusz zatem, wedle Kanta, uwikławszy się w *cogito*, nie wyszedł poza „niewysławialne i niekomunikowalne, pojęciowo niekonstruowalne” *Ja*.

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przekład R. Ingarden. Kęty 2001, s. 244.

² I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przekład B. Bornstein. Opracowanie J. Suchorzewska. Warszawa 1993, s. 133.

Jak zauważono, Kant „nie jest rzecznikiem »starożytników« w dziedzinie prawa i polityki. W sposób zdecydowany opowiada się po stronie nowoczesności i w jego ujęciu teoretykiem nowoczesności jest także Thomas Hobbes. Podczas gdy podstawą *polis* filozofów było zaspokojenie, poprzez podział pracy, potrzeb człowieka, uwzględniających zewnętrzną przyrodę [...], to punktem wyjścia koncepcji Hobbesa jest konflikt między ludźmi. [...] W Platońskim państwie sprawiedliwości obowiązywało rozwiązanie »każdy robi swoje«. Hobbes natomiast ustanawia formalne państwo prawa, odwołując się do dewizy: »każdemu (należy się) swoje«. Platon czuł się zobowiązany, aby [...] określić, co dla człowieka jest obiektywnie dobre i sprawiedliwe. W przeciwieństwie do tego Hobbes wychodzi od uczucia strachu [...] i zgadza się, aby dobrem było to, co każdy z osobna odnosząc się do *suum*, uznaje za dobre. Sprawiedliwe nie jest jego działanie, lecz rozstrzygnięcie w kwestiach spornych dotyczących każdorazowego *suum*”³. I „Kant przejmuje tę hipotekę”⁴.

To jednak, że Kant ją przejmuje, nie oznacza bynajmniej, że wyraża on przekonanie, iż umowa wszystko załatwi. Podstawowa obiekcja, jaką zgłasza wobec sposobu rozumowania Locke’a, dotyczy faktu, że ten (jak wszyscy, jak ich nazywa, „filozofowie zmysłowości”⁵) twierdzi, że „w przedmiotach zmysłów jedynie tkwi rzeczywistość”⁶. Locke chce wytłumaczyć doświadczenie przez doświadczenie; rynek przez rynek. Jak informuje cytowany autor, „Kant [...] nie czytał ani pierwszego, ani drugiego *Traktatu*, jego recepcja Locke’a dokonała się zatem drogą okreśną, przez innych autorów, szczególnie przez lekturę *Umowy społecznej* Rousseau, z 1762 r.”⁷. Kant, przyjmując do wiadomości sytuację, w jakiej znalazł się Kartezjański umysł, a zarazem mając w pełni świadomość jej absurdalności, idzie właśnie tropem Rousseau. Jak zauważył w cytowanej już tu pracy Bronisław Baczko, „Kant pisał, że nie mógł czytać spokojnie *Emila*, że musiał przerywać lekturę, aby uporządkować wzburzone myśli, że właśnie lektura Rousseau »przywróciła go prawdzie«. Można powiedzieć, że całe dzieło Kanta, zwłaszcza w swej partii etycznej, powstało z inspiracji Russowskiej”⁸. A jednak

³ R. Brandt: *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta „Do wiecznego pokoju”*. Przekład B. Markiewicz. W: *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*. Red. J. Garewicz, B. Markiewicz. Warszawa 1995, s. 83–84.

⁴ Ibidem, s. 85.

⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 620.

⁶ Ibidem.

⁷ R. Brandt: *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta...*, s. 85.

⁸ B. Baczko: *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Warszawa 1964, s. 723.

cała maniera Rousseau Kantowi nie odpowiada. Cóż to bowiem oznacza, zastanawia się, że „człowiek jest z natury dobry”; co to oznacza „dobry”? Przy bliższym przyjrzeniu się tej tezie, twierdzi, to nic nie oznacza. Takie myślenie jest jednym z przejawów tego, co określa jako „dobroduszne założenie moralistów”⁹. „Ma ono na celu zachęcać do ochoczej pielęgnacji znajdującego się w nas być może zarodka dobra, jeżeli tylko można liczyć na istnienie w człowieku takiego naturalnego podłoża. Do tego dochodzi jeszcze – dodaje – okoliczność, że nie ma żadnego powodu, aby przyjmować, że człowiek z natury [...] nie jest zdrow i dobry na duszy, skoro musimy przyjąć, że z natury jest zdrow na ciele. Zatem sama natura pomaga nam rozwinąć u siebie tę naturalną predyspozycję do dobra”¹⁰. Człowiek jest taki, jak jest. Można go nazwać „dobrym”; ale to tylko tautologia. Człowiek to człowiek. Dobry człowiek to dobry człowiek. Jest to droga donikąd. Jeżeli zatem nie starożytnicy i nie liberalizm, i nie Rousseau, to co?

Jak wolno mniemać, w całym dorobku Kanta najczęściej używanym słowem – i widniejącym także w tytułach dwóch głównych jego dzieł – jest słowo „rozum”. Na pierwszy rzut oka wydaje się to mało oryginalne. W ludzkiej refleksji rozum występuje zawsze na pierwszym planie; a Oświecenia dotyczy to z definicji. A jednak „rozum” Kantowski będzie reprezentował szczególny rodzaj aktywności.

W pierwszych słowach *Przedmowy* do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* czytamy: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość. Popada w ten kłopot bez własnej winy. Rozpoczyna bowiem od zasad, których używanie w toku doświadczenia jest nieuniknione, a zarazem przez nie dostatecznie wypróbowane. Przy ich pomocy [...] wznosi się coraz wyżej, do coraz bardziej odległych warunków. Ponieważ jednak uprzytamnia sobie, że jego praca musiałaby w ten sposób zostać zawsze niedokończona, [...] czuje się zmuszony uciec się do zasad, które wykraczają poza wszelkie możliwe posługiwanie się doświadczeniem, a mimo to wyglądają tak niepodejrzanie, że i prosty rozum ludzki na nie się zgadza. Przez to jednak stacza się w mrok i sprzeczności, po których może wprawdzie wnosić, że gdzieś u podłoża muszą kryć się błędy, ale ich nie może odkryć, ponieważ za-

⁹ I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu*. Przekład A. B o b k o. Kraków 1993, s. 40.

¹⁰ Ibidem.

sady przezeń używane, wychodząc poza granice wszelkiego doświadczenia, nie uznają już żadnego probierza doświadczenia”¹¹. W przekonaniu Kanta z jednej strony jakiegokolwiek „wykraczanie poza wszelkie możliwe posługiwanie się doświadczeniem”, czyli tradycyjna metafizyka, nie ma sensu; jest to „dogmatyzm”¹². Z drugiej jednak strony nie ma uzasadnienia jej „lekceważenie”¹³, „zupełny indyferentyzm”¹⁴. Jest bowiem tak, iż „na próżno [...] chce się sztucznie wywołać obojętność dla takich dociekań, których przedmiot nie może być obojętny dla natury ludzkiej”¹⁵. Świat człowieka to jego doświadczenie i jego rozum. I ten rozum – przyjmując jednak, iż jest on właściwie pojmowany, a taki zamysł ma Kant – jest w stanie uprawomocnić owo doświadczenie.

W ujęciu Kanta „rozum” to *czysty rozum*. *Czysty rozum* to rozum sprzed wszelkiego poznania. Jeżeli w naukach, jak pisze Kant, „ma występować rozum”, czyli mówiąc inaczej, jeżeli chcemy mieć gwarancję obiektywności naszego poznania, to „trzeba przedstawić najpierw osobno część czystą, bez względu na to, czy zawiera ona w sobie wiele, czy mało, tzn. tę, w której rozum określa swój przedmiot całkowicie *a priori*. [...] Złe to bowiem gospodarstwo, w którym na ślepo wydaje się to, co się zarabia, nie mogąc potem, gdy się utknie [w długach] rozróżnić, jaka część dochodu wytrzyma ciężar wydatku, a o jaką część trzeba ten wydatek okroić”¹⁶. W myśli Kanta „czysty rozum zajmuje się [...] tylko samym sobą i nie może też mieć innego zajęcia”¹⁷. Jak zatem wygląda jego świat? „Poznanie każdego, a przynajmniej ludzkiego intelektu – pisze Kant – jest poznaniem przez pojęcia, jest [...] dyskursywne. Wszystkie dane naoczne, jako dane zmysłowe, opierają się na pobudzeniach, pojęcia zaś na funkcjach. Rozumiem zaś przez funkcję jedność czynności podporządkowywania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu. Pojęcia więc opierają się na samorzutności myślenia. [...] Z tych zaś pojęć intelekt może zrobić tylko ten użytek, że za ich pośrednictwem sądzi”¹⁸. Mówiąc prościej. Na obszar ludzkiego poznania świata w decydującej mierze składa się całokształt przedstawień owego świata. Zadaniem podmiotu jest uporządkowanie tych przedstawień. Tak powstaje „sąd” (*Urteil*); „przedstawienie przed-

¹¹ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 23.

¹² Ibidem, s. 24.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 32.

¹⁷ Ibidem, s. 522.

¹⁸ Ibidem, s. 109.

stawienia”¹⁹. „Sądy doświadczalne”²⁰, jak je określa Kant, a więc sądy orzekające o tym, co dane w naoczności, wszystkie są syntetyczne. I to jest truizm. Problem w tym, że owe sądy wzbogacają ludzką wiedzę tylko w skromnym zakresie. Dane zmysłowe dają to, co dają; i każdemu dają to, co dają... Gros wszak ludzkiej wiedzy, sądów stanowią te, które Kant określa jako „sądy syntetyczne *a priori*”. Już w samej ich nazwie tkwi paradoks. Sądy te bowiem wychodzą „z głowy” podmiotu (są *a priori*), a jednocześnie dają one wiedzę o tym, co poza tą głową (są syntetyczne).

Jak to zatem należy rozumieć? Jak to jest możliwe? „Jeżeli mam wyjść poza pojęcie *A*, by poznać pojęcie *B* jako z tym związane – pisze Kant – to [powstaje pytanie], co stanowi to, na czym się opieram i przez co synteza jest możliwa? [...] Weźmy zdanie: »Wszystko, co się dzieje, ma swą przyczynę«. W pojęciu czegoś, co się dzieje, myślę wprawdzie o pewnym bycie. [...] Lecz pojęcie przyczyny leży całkiem poza owym pojęciem i wskazuje na coś całkiem różnego od tego, co się dzieje. [...] Jak dochodzę więc do tego, żeby o tym, co się w ogóle dzieje, orzekać coś całkiem różnego i poznać, że pojęcie przyczyny nie jest wprawdzie w tamtym [pojęciu] zawarte, ale przecież do niego przynależy [...]? Co jest tutaj niewiadomą = *X*, na której opiera się intelekt, gdy sądzi, że znajduje poza pojęciem przedmiotu *A* obce mu orzeczenie *B*, które mimo to uważa za połączone z nim? Doświadczenie być nią nie może, ponieważ przytoczona zasada dodaje to drugie przedstawienie do pierwszego nie tylko z większą ogólnością niż ta, której może dostarczyć doświadczenie, ale i z wyrazem konieczności, a więc całkowicie *a priori*”²¹. Tą niewiadomą *X*, odpowiada Kant, jest coś, co jest niewiadome, a co okazać się musi wiadome. „Jest to zupełnie w sobie sprzeczne i niemożliwe”²² – zauważa. Nie jest to możliwe. A jednak to jest możliwe, twierdzi Kant. Nie ma bowiem innej alternatywy. „Jeżeli – pisze – [...] istnieją czyste pojęcia *a priori*, to wprawdzie nie mogą one zawierać w sobie nic empirycznego, ale mimo to muszą to być same aprioryczne warunki możliwego doświadczenia”²³.

„Aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle – twierdzi Kant – są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”²⁴. W punkcie wyjścia ludzkiego poznania jest oczywiście świat

¹⁹ Ibidem, s. 110.

²⁰ Ibidem, s. 59.

²¹ Ibidem, s. 60–61.

²² Ibidem, s. 132.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 142.

istniejący obiektywnie. Jednak o tym świecie można mówić jedynie jako o danych ludzkiego doświadczenia. A to oznacza, iż można o nim orzekać wyłącznie w tym zakresie, w jakim podmiot, jego rozum, tymi danymi się zajmie. I tylko w takim znaczeniu można mówić o zgodności tego, co wychodzi „z głowy”, z tym, co jest poza głową. W efekcie trzeba przyjąć, pisze Kant, „choć brzmi to początkowo dziwnie, lecz jednak jest pewne [...]: *Intelekt nie czerpie swych praw (a priori) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje*”²⁵. I nie można tu zadawać pytania o to, kto *intelektowi* – intelektowi jednostki czasów nowożytnych – te prawa *podyktował*. W myśli Kanta duch epoki jest już wystarczająco umocniony w pewności siebie, aby takich pytań nie traktować poważnie. Ludzkie poznanie jest, jak pisze Kant, „czymś złożonym z tego, co otrzymujemy przez podniety, i z tego, co nasza własna władza poznawcza (przez podniety zmysłowe [do tego] jedynie spowodowana) sama z siebie wydaje; dodatek ten odróżniamy jednak od owego podstawowego materiału nie wcześniej, nim długoletnie ćwiczenie nie zwróci nam na to uwagi i nie usprawni nas do jego wyodrębnienia”²⁶.

Czym jest wspomniany „dodatek”? Na to coś, odpowiada Kant, składa się to, co określa on jako „czyste formy wszelkiej zmysłowej naoczności”, to znaczy przestrzeń i czas; oraz kategorie (których jest dwanaście, podzielonych na cztery grupy: ilości, jakości, stosunku i modalności), na których z kolei oparte są, niejako równolegle (też jest ich dwanaście) – zasady (np. przyczynowości). „Kategorie są pojęciami, które *a priori* przepisują prawa zjawiskom”²⁷. I to jest całokształt owych niewiadomych *X*; niewiadomych – teraz już wiadomych. I właściwie w odkryciu takiego stanu rzeczy nie ma nic osobliwego, twierdzi Kant. Wszak, jak pisze, „to, w jaki sposób prawa zjawisk w przyrodzie muszą się zgadzać z intelektem i jego formą *a priori*, [...] nie jest tym dziwniejsze od tego, w jaki sposób same zjawiska muszą się z zgadzać z aprioryczną formą zmysłowej naoczności. Prawa bowiem tak samo nie istnieją [same dla siebie] w zjawiskach, lecz tylko [względnie] w odniesieniu do podmiotu, w którym tkwią zjawiska, o ile podmiot ten posiada intelekt, jak zjawiska nie istnieją same dla siebie, lecz tylko w stosunku do tejże samej istoty rozumnej, o ile ona posiada zmysły. [...] [Zjawiska] jako same tylko przedstawienia nie podlegają żadnemu innemu prawu powiązania, jak tylko temu, które przepisuje im wiążąca je z sobą władza”²⁸.

²⁵ I. K a n t: *Prolegomena...*, s. 107.

²⁶ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 54.

²⁷ Ibidem, s. 174.

²⁸ Ibidem, s. 174–175.

Czym jest ten świat *a priori*? Jak wolno sądzić, nie jest to nic innego, jak omówienie słowa Ja. W myśli Kanta to Ja, będąc „czystą aktualnością, ponieważ w każdym »teraz« jest wszystkim, czym może być”, dyktuje przyrodzie prawa; dyktuje przyrodzie i wszystkiemu, co istnieje. „Nie jest to oczywisty idealizm?”²⁹ – zadaje pytanie Kant, przeczuwając możliwość postawienia mu zarzutu, iż w istocie wrócił do punktu wyjścia. „Idealizm – odpowiada – polega na twierdzeniu, że nie ma innych istot niż istoty myślące; pozostałe rzeczy [...] byłyby to tylko przedstawienia w istotach myślących, którym w rzeczywistości nie odpowiadałby żaden przedmiot znajdujący się na zewnątrz nich. Ja natomiast powiadam: Dane nam są rzeczy jako na zewnątrz nas znajdujące się przedmioty naszych zmysłów, tylko że o tym, czym one mogą być same w sobie, nic nie wiemy, a znamy tylko ich zjawiska, tj. wyobrażenia, które w nas wywołują, pobudzając nasze zmysły. W ten sposób przyznaję w istocie, że istnieją poza nami ciała, tj. rzeczy, które [...] poznajemy [...] dzięki wyobrażeniom otrzymanym przez ich wpływ na naszą zmysłowość i którym nadajemy nazwę ciała, tak że ten wyraz oznacza tylko zjawisko owego nam nie znanego, a mimo to rzeczywistego, przedmiotu. Czyż można to nazwać idealizmem? Wszak to jest wprost jego przeciwieństwo”³⁰.

Jak się zatem okazuje, w ujęciu Kanta z jednej strony rządzi Ja, jednostka; jej intelekt. To, co jest wniesionym przez nią do poznania dodatkiem, nie jest jakimś tam dodatkiem. I ten „dodatek-nie-dodatek” dobrze rządzi. „Idee czystego rozumu – jak zapewnia Kant – są [...] bowiem nam nadane przez naturę naszego rozumu i jest niemożliwe, iżby ten najwyższy trybunał wszelkich praw i uroszczeń naszej spekulacji zawierał sam pierwotne złudzenia i mamidła. Przypuszczalnie więc będą one miały swe dobre i celowe przeznaczenie w naturalnym uposażeniu naszego rozumu”³¹. Z drugiej strony „rzecz sama w sobie” (*Ding an sich*), o której *nic nie wiemy*, ma istotny wpływ na naszą zmysłowość. Intelekt przyrodzie (i wszystkiemu, co istnieje) dyktuje prawa. Dyktuje je jednak jakby pod dyktando. W myśli Kanta ludzkie poznanie, będąc bez reszty całokształtem danych doświadczenia, jednocześnie opiera się na czymś, co tym doświadczeniem nie jest. Tym czymś jest świat Ja, dodatek do obiektywnej rzeczywistości, który wszak rządzi jej poznaniem. Ale rządy owego Ja-dodatku są sprawowane pod dyktando tej rzeczywistości. Nie ma rzeczywistości bez Ja. I nie ma Ja bez istnienia obiektywnej rzeczywistości.

²⁹ I. K a n t: *Prolegomena...*, s. 57.

³⁰ Ibidem.

³¹ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 516.

W ujęciu Locke'a, przypomnijmy, „tym, co esencję realną stale jak gdyby wiąże z gatunkiem, jest esencja nominalna, za której podstawę i przyczynę uznajemy tamtą”. W jego przekonaniu jest jasne, że świat człowieka to świat esencji nominalnych. I jednocześnie pozostaje dlań poza wszelką dyskusją fakt, że ten świat, świat ludzkiego języka, nie jest bynajmniej tylko światem języka. Język służy do opisu tego, co rzeczywiście istnieje. Jeżeli wszakże przyjrzeć się bliżej przytoczonej wypowiedzi, to sytuacja zaczyna się komplikować. Przyjąć, iż esencja nominalna wiąże esencję realną z gatunkiem, to uznać, że w istocie decyduje esencja nominalna, świat języka. Jednocześnie jednak w tym samym zdaniu twierdzi się coś wręcz przeciwnego. Podstawą i przyczyną (co można chyba uznać za to samo) esencji nominalnej jest esencja realna. A więc teraz ona decyduje. Kto zatem w rzeczy samej tu rządzi? Jeżeli rządzi esencja nominalna, to mamy świat dumnej jednostki czasów nowożytnych. Jeżeli rządzi esencja realna, to mamy arystotelesowskie rządy *jednego* – w myśl przekonania, że *wielowładztwo nie jest dobre*. Zgodnie zatem z przywołaną formułą jest tak: o wszystkim informuje nas esencja nominalna, ale decyduje esencja realna. Jednocześnie jednak esencja realna nie ma żadnego znaczenia (bo przedmiotu jej nie znamy). Świat podmiotu to – wedle Locke'a – dialektyka tego, co stanowi oksymoroniczną esencję nominalną, i tego, co jest pleonastyczną esencją realną. Cały ten sposób rozumowania to *circulus vitiosus* nowożytnego „jestem, który jestem”. W świetle przedstawionych rozważań wiele zatem potwierdza fakt, że w ten sposób myśli także Kant. „W istocie – pisze – jeżeli przedmioty zmysłów uważamy, i słusznie, za same tylko zjawiska, to przez to przyznajemy jednak zarazem, że u ich podstaw znajduje się rzecz sama w sobie, chociaż jej nie znamy takiej, jaką jest sama w sobie, a znamy tylko jej zjawisko. [...] Intelkt więc przez to właśnie, że przyjmuje zjawiska, przyznaje również istnienie rzeczom samym w sobie, i o tyle też możemy powiedzieć, że przedstawienie przedmiotów, które znajdują się u podstaw zjawisk, a więc przedmiotów samego tylko intelektu, nie tylko jest dopuszczalne, lecz nawet nie da się uniknąć”³². „Przedmioty zmysłów” to tylko zjawiska, co każe nam jednak zarazem przyjąć u ich podstaw istnienie „rzeczy samej w sobie”, chociaż jej nie znamy. Przez owo przyjmowanie zaś intelekt przyznaje tej rzeczy istnienie – przedmioty istnieją subiektywnie, a więc obiektywnie; poznanie „rzeczy w sobie” nie jest możliwe, lecz konieczne.

³² I. K a n t: *Prolegomena...*, s. 98–99.

A jednak stanowisko Kanta różni się od poglądu Locke'a. Jak wolno sądzić, kluczem do zrozumienia tej różnicy jest użyte przez tego ostatniego w przypominanym cytacie sformułowanie „jak gdyby”. Owo „jak gdyby” pozwala Locke'owi związać świat jednostki ludzkiej, świat jej języka, ze światem istniejącym obiektywnie, dając temu pierwszemu jakieś umocowanie. Trzeba tu mieć na uwadze wszak fakt, że w Locke'a sformułowaniu „jak gdyby” mówi się dokładnie to, co się mówi. W tym „jak gdyby” zawarty jest element jakiejś tymczasowości, prowizorki, nad którą przechodzi się do porządku dziennego. I Locke zdał się na taką właśnie prowizorkę. Autor *Dwóch traktatów o rządzie* starał się jak mógł, aby mu świat przedmiotu esencji realnych nie przeszkadzał w analizie świata esencji nominalnych, odkładając rozstrzygnięcie całego problemu niejako na później. W rzeczy samej, choć tego nie deklaruje, na ten pierwszy świat machnął ręką (co zresztą, o czym jeszcze będzie mowa w niniejszych rozważaniach, we współczesnej myśli *post-liberalnej* okaże się kwestią dyskusyjną). Kantowi wszak stan niepewności wyraźnie nie odpowiada. To, na co Locke machnął ręką, autor *Krytyk* uczynił centrum swej dociekliwości i zarazem punkt węzłowy całego swego konceptu.

Czego chce Kant? Wiadomo, czego nie chce. Nie chce, idąc tropem przemysłu Rousseau, ograniczyć się do zjawisk; do rynku. W przekonaniu Kanta jest tak, że jeżeli przyjąć, iż świat zjawisk wypełnia bez reszty świat człowieka, jednostki, czyli inaczej mówiąc, założyć, że, jak pisze, „zjawiska są rzeczami samymi w sobie”, to, jak zauważa, „wolności nie da się uratować. Wtedy przyroda jest całkowitą i w sobie dostatecznie określającą przyczyną każdego zdarzenia, a jego warunki zawierają się zawsze wyłącznie w szeregu zjawisk, które podlegając prawu przyrody, są wraz ze swym skutkiem konieczne. Jeżeli natomiast zjawiska nie uchodzą za nic innego niż to, czym są w rzeczywistości, mianowicie nie za rzeczy same w sobie, lecz tylko za same przedstawienia powiązane z sobą wedle praw empirycznych, to muszą same mieć jeszcze podstawy (*Gründe*), które nie są zjawiskami. Tego rodzaju przyczyna dająca się jedynie pojąć nie jest co do swej przyczynowości określona przez zjawiska, jakkolwiek jej skutki występują jako zjawiska [...]. Leży ona więc wraz ze swą przyczynowością poza szeregiem. Skutek może być przeto uważany za wolny ze względu na przyczynę dającą się jedynie pojąć”³³.

Świat esencji realnych Locke'a, jak i możliwego doświadczenia, które to doświadczenie stanowi warunek możliwości przedmiotów do-

³³ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 444.

świadczenia Kanta, to świat „jak gdyby”. Daje on tu jednostce jakąś „więź z bytem nie-przypadkowym i nie-warunkowym”; „jakąś”. Locke nie traktuje wszak tego jako czegoś szczególnie istotnego. Dla Kanta bez tej więzi istota ludzka skazana jest na zwierzęcy, w pełni zdeterminowany świat natury. „Zatroszczywszy się o to – pisze w *Do wiecznego pokoju* – aby ludzie na ziemi **mogli żyć** wszędzie, przyroda jednocześnie despotycznie zechciała, ażeby musieli oni żyć wszędzie, również wbrew własnej korzyści, przy czym ów przymus nie oznacza obowiązku, który obowiązywałby mocą prawa moralnego, odwrotnie, za środek uzyskania swego celu wybrała ona wojnę”³⁴. Wojna jest środkiem, którym przyroda posługuje się „do całkowitego zaludnienia Ziemi”³⁵. „Sama w sobie nie wymaga [ona] szczególnych motywów pobudzających, lecz wydaje się, że jest ona zaszczipiona w ludzkiej naturze i oznacza coś szlachetnego. [...] Wojnie samej w sobie przypisywana jest wewnętrzna **godność**, tak że nawet sami filozofowie wychwalają ją, jako uszlachetniającą w pewien sposób człowieczeństwo, zapominając słowa owego Greka: »Wojna jest dlatego okropna, że więcej stwarza złych ludzi, aniżeli ich unicestwia«”³⁶. I to właśnie „czyni przyroda dla **swego własnego celu**, w odniesieniu do ludzkiego gatunku jako klasy zwierząt”³⁷. „Jurydyczny stan naturalny jest stanem wojny każdego przeciw każdemu”³⁸. Świat „jak gdyby” nie może być „jak gdyby” – twierdzi Kant. Inaczej rodzaj ludzki spada na poziom życia czysto biologicznego.

Kant jak Sokrates (i jak Rousseau) poszukuje cnoty. Nie wystarcza mu świat *wojny wszystkich przeciwko wszystkim*, co w rzeczy samej oznacza świat bezdusznego rynku, jak i tym bardziej nie daje zgody na wojnę w dosłownym tego słowa znaczeniu. Jak zauważono, „wraz z Lockiem, po tytanicznym dziele Hobbesa, rozpoczyna się poniekąd ludzka historia nowożytnego prawa”³⁹. I Kant zasadniczo akceptuje ducha tego prawa. Jednocześnie wszak nie uważa rozwiązań owego ducha za zadowalające. Nie daje zgody na sytuację, w której „prawo zajmuje miejsce *dobra*”; zajmuje bez reszty. Nie idzie mu o świat taki, jak jest; idzie mu o świat taki, jaki ten świat być może, aczkolwiek nie na Rusowski sposób. Autor *Krytyk* – w miejsce Locke’owskiego, zadowolone-

³⁴ I. K a n t: *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*. W: I d e m: *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*. Przełożył M. Ż e l a z n y. Toruń 1995, s. 72.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, s. 72, 73.

³⁷ Ibidem, s. 73.

³⁸ I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 124.

³⁹ R. B r a n d t: *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta...*, s. 85.

go z siebie, tłumaczenia doświadczenia, rozumianego w istocie jako całościowy kształt działalności ekonomicznej jednostek, za pomocą tegoż doświadczenia, a także w miejsce Russowskiego odkrywania świata jednostki, pojmowanego jako świat uczucia, serca, odkrywania opartego na tym uczuciu – tłumacząc za pomocą własnego (czyli Kanta) rozumu działanie ludzkiego rozumu „w ogóle”, kieruje („rozumnie”) swe spojrzenie, jakkolwiek dziwnie by to tu brzmiało, w stronę przestrzeni, która przekracza granice tego rozumu. Kant, akceptując ducha *nowożytności* i zarazem go nie akceptując, w tej akceptacji-nie-akceptacji poszukując cnoty, chce wolnej i dostojnej jednostce swego czasu dać nadzieję. W jego refleksji *rozum* nowożytnej jednostki przychodzi do przekonania, że jeżeli chce ona zachować swą wolność i dostojność, nie może się bez reszty zdać na ducha nowożytności.

W myśli Kanta refleksja nad *czystym rozumem*, w jego warstwie teoretycznej, spekulatywnej, ukazując, co jest w poznaniu możliwe, a co nie, oraz ujmując to poznanie w system kategorii i zasad, nie daje podstaw jakiegokolwiek nadziei. To jednak, czego nie daje refleksja nad *rozumem*, pojmowanym w jego warstwie teoretycznej, daje refleksja nad nim w jego warstwie praktycznej, to znaczy kiedy zostaje on ujęty jako „rozum praktyczny”. W pierwszych słowach *Krytyki praktycznego rozumu* czytamy: „Zasady praktyczne są to twierdzenia, które zawierają w sobie ogólne wyznaczniki kierunku woli, obejmujące pewną ilość praktycznych prawideł. Zasady te są podmiotowe, czyli są to *maksymy*, gdy warunek uważany jest przez podmiot za ważny tylko dla jego woli; przedmiotowe zaś, czyli *prawa* praktyczne, gdy warunek uznany jest jako przedmiotowy, tj. ważny dla woli każdej istoty rozumnej”⁴⁰. Każdy człowiek żyje wedle jakichś reguł. I tak jak poznanie, o którym traktowała *Krytyka czystego rozumu*, jest poznaniem opartym na danych zmysłowych oraz – w przeważającej mierze – poznaniem przez pojęcie, czyli dyskursywnym, tak samo jest wedle Kanta w ludzkim postępowaniu: część tego postępowania opiera się na tym, co indywidualne, moje. I to są *maksymy*. Część zaś może się opierać na tym, co powszechne, intersubiektywne. I to są *prawa*. I tak jak sądy doświadczałne, będąc wszystkie syntetyczne, wzbogacają ludzką wiedzę w skromnym zakresie, tak też, jak pisze Kant w *Twierdzeniu I Krytyki praktycznego rozumu*, „wszystkie zasady praktyczne, które w swym założeniu przyjmują przedmiot (materię) władzy pożądanego jako wyznacznik woli, są empiryczne i nie mogą stanowić praw praktycz-

⁴⁰ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Przekład B. Bornstein. Kęty 2002, s. 35.

nych”⁴¹. Nie mogą one stanowić „praw praktycznych” w tym znaczeniu, że nie można ich uznać za podstawy organizacji życia zbiorowego.

„Wszystkie materialne zasady praktyczne – czytamy w *Twierdzeniu II* – są jako takie bez wyjątku tego samego rodzaju i podpadają pod ogólną zasadę miłości własnej, czyli własnej szczęśliwości”⁴². Kant zdaje się nie rozdzielać, tak jak czynił to Rousseau, miłości samego siebie i miłości własnej, łącząc obie w jedną, właściwą każdemu człowiekowi, dążność: dążność do bycia szczęśliwym. I nie ma w tym nic niezwykłego, twierdzi. Jak bowiem pisze, „być szczęśliwym – to konieczne żądanie wszelkiej rozumnej, lecz skończonej istoty. [...] [A] to, w czym [...] każdy powinien widzieć swą szczęśliwość, zależy od specyficznego odczuwania przyjemności i przykrości przez każdego osobnika”⁴³. Materialne zasady praktyczne nie mogą składać się na *prawo*; na jakieś zbiorowe żądanie; są one praktyczne wyłącznie w granicach praktyki życiowej konkretnej jednostki. Taki jest świat *maksym*. „Zasady miłości własnej mogą wprawdzie – uzupełnia Kant – zawierać powszechne prawidła sprawności [...], na przykład w jaki sposób ten, który chciałby jeść chleb, powinien wymyślić sobie młyn. Lecz przepisy praktyczne, zasadzające się na nich, nigdy nie mogą być powszechne, ponieważ wyznacznik władzy pożądaną zasadza się tu na uczuciu przyjemności i przykrości, o którym nigdy twierdzić nie można, by powszechnie zwrócone było na te same przedmioty”⁴⁴. Uznać je za *prawo* – to tak, jak chcieć zmusić nas „do ziewania, gdy widzimy, że inni ziewają”⁴⁵. „Szybciej można by utrzymywać, że nie ma wcale praw praktycznych, lecz są tylko *rad*y służące zaspokojeniu naszych żądz, niż podmiotowe tylko zasady podnosić do stopnia praw praktycznych, które posiadają całkowicie przedmiotową, a nie tylko podmiotową konieczność i muszą być poznawane *a priori* przez rozum, a nie przez doświadczenie (empirycznie choćby najpowszechniejsze)”⁴⁶.

Z *maksym* nie da się „zrobić” *prawa*. Nie da się. A jednak trzeba. „Materia zasady praktycznej – czytamy w *Twierdzeniu III* – stanowi przedmiot woli. Ten albo jest wyznacznikiem woli, albo nim nie jest. Jeżeli byłby nim, wtedy prawidło woli podlegałoby warunkowi empirycznemu (stosunkowi wyznaczającego kierunek przedstawienia do uczucia przyjemności i przykrości), nie byłoby zatem prawem prak-

⁴¹ Ibidem, s. 37.

⁴² Ibidem, s. 38.

⁴³ Ibidem, s. 41.

⁴⁴ Ibidem, s. 42.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

tycznym. Otóż jeżeli wydzielimy z prawa całą materię, tj. wszelki przedmiot woli (jako wyznacznik), to pozostanie tylko goła forma powszechnego prawodawstwa. A więc istota rozumna albo wcale nie może myśleć swych podmiotowo praktycznych maksym równocześnie jako praw powszechnych, albo też musi przyjąć, że goła forma tych maksym, według której nadają się one do powszechnego prawodawstwa, czyni je same przez się prawami praktycznymi⁴⁷. Mówiąc prościej: konkretna jednostka działa wedle tego, jak chce działać. Jest to świat jej prywatnych reguł. I nikomu nic do nich. Mowa o jakichś innych regułach, do których ta jednostka miałaby się stosować, to w czasach nowożytnych mowa o niczym. Z jednym wszakże wyjątkiem. Tym wyjątkiem jest zasada, która umożliwia funkcjonowanie w ogóle zasad prywatnych. Jeżeli te ostatnie odjąć od tej – stanowiącej wyjątek – zasady zasad, zostanie tylko matryca, sucha formuła. „Jeżeli istota rozumna ma myśleć swe maksymy jako praktyczne powszechne prawa, to może je myśleć tylko jako takie zasady, które zawierają wyznacznik woli nie według materii, lecz jedynie według formy”⁴⁸ – pisze Kant w omawianym *Twierdzeniu*. Dlaczego jednak jednostka miałaby się zgodzić na taką zasadę zasad? „Przyjąłem sobie na przykład maksymę – odpowiada Kant – aby powiększać swój majątek wszelkimi możliwymi środkami. Posiadam teraz w swych rękach *depozyt*, którego właściciel zmarł i co do którego nie zostawił żadnego dokumentu. Naturalnie znajduje tu zastosowanie moja maksyma. Teraz pragnąłbym tylko wiedzieć, czy może ona mieć także wartość jako powszechne prawo praktyczne. Stosuję ją więc do obecnego przypadku i pytam, czy mogłaby przyjąć formę prawa, a więc czy mógłbym też przez swą maksymę podać równocześnie takie prawo: każdy może wyprzeć się depozytu, w stosunku do którego nikt mu dowieść nie może, że był złożony. Natychmiast spostrzegam, że taka zasada jako prawo sama siebie obróciłaby wniwecz, gdyż sprawiłaby, że nie byłoby wcale depozytów”⁴⁹.

Owszem, w sytuacji standardowej, kiedy każda wola ma za przedmiot wyłącznie własną szczęśliwość, zauważa Kant, „przypadkowo może się [...] przedmiot ten zgadzać z zamiarami innych, z zamiarami, które oni także ku sobie samym zwracają, lecz brak mu jeszcze wiele do tego, by wystarczał do prawa, gdyż wyjątki, które upoważnieni jesteśmy robić przy okazji, nie mają końca i wcale nie mogą być w sposób

⁴⁷ Ibidem, s. 43.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

określony ujęte w powszechne prawidło”⁵⁰. Jeżeli zatem nie chce się liczyć na przypadek, trzeba przyjąć, że tym jedynie, co może obligować jednostkę, a więc być *prawem*, może być tylko taka oto formalna zasada: „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana zarazem za zasadę powszechnego prawodawstwa”⁵¹. I w *Twierdzeniu IV* Kant konkluduje: „*Autonomia* woli jest jedyną naczelną zasadą wszystkich praw moralnych i odpowiadających im obowiązków; przeciwnie zaś wszelka *heteronomia* samowoli nie tylko nie ustala żadnego zobowiązania, lecz jest raczej jego zasadzie i moralności woli przeciwna. Jedyna zasada moralności polega na niezależności od wszelkiej materii prawa (tj. od pożądanego przedmiotu), zarazem jednak na wyznaczeniu kierunku samowoli przez samą tylko powszechną formę prawodawczą, do której przyjęcia maksyma musi być zdolna. Owa *niezależność* więc jest wolnością w znaczeniu *negatywnym*, to zaś *własne prawodawstwo* czystego, a jako czysty, praktycznego rozumu – wolnością w rozumieniu *pozytywnym*”⁵². Poza świat *maksym* nie da się wyjść. A jednak nie ma innej możliwości – trzeba wyjść; „jakoś”. „Paradoksalność”, jak to określa Kant, polega tu na tym, „że *pojęcie dobra i zła* musi być wyznaczone *nie przed prawem moralnym (którego podstawę, jak się pozornie może wydawać, musiałoby nawet stanowić), lecz dopiero po nim i przez nie*”⁵³.

W myśli Kanta świat jednostki przybiera postać świata *a priori*. O co idzie w tym świecie? „Potrzeba czystego *praktycznego* rozumu – czytamy w *Krytyce praktycznego rozumu* – oparta jest na *obowiązku*, nakazującym, abym coś (najwyższe dobro) uczynił przedmiotem swej woli i bym ze wszystkich sił starał się to pomnażać. [...] Obowiązek ten opiera się na czymś, [...] co jest samo przez się apodyktycznie pewne, [...] i nie wymaga żadnego dalszego poparcia przez teoretyczne mniemanie, dotyczące wewnętrznych właściwości rzeczy, tajnych celów porządku świata lub zarządcy, który stoi na ich czele”⁵⁴. W *Krytyce czystego rozumu* czytamy: „Platon [...] trafnie zauważył, że nasza władza poznawcza odczuwa znacznie wyższe potrzeby niż samo sylabizowanie zjawisk wedle jedności syntetycznej, by je móc odczytać jako doświadczenie, i że nasz rozum w sposób naturalny wznosi się do poznań, które sięgają o wiele za daleko na to, żeby jakikolwiek przedmiot, o którym może nas pouczyć doświadczenie, mógł się kiedykolwiek z nimi

⁵⁰ Ibidem, s. 44.

⁵¹ Ibidem, s. 46.

⁵² Ibidem, s. 49.

⁵³ Ibidem, s. 74.

⁵⁴ Ibidem, s. 141.

dokładnie zgadzać. Ale mimo to mają one swą realność i nie są wcale urojeniami”⁵⁵. Kant podziela tę obserwację. I podziela pogląd Platona, iż aczkolwiek te poznania „sięgają o wiele za daleko”, to tam właśnie sięgać trzeba. „Kto by – pisze – chciał pojęcia cnoty czerpać z doświadczenia, kto chciałby to, co może być najwyżej jedynie przykładem służącym do niedoskonałego wyjaśnienia, zrobić wzorem dla źródła poznania (jak to istotnie wielu czyniło), ten zrobiłby z cnoty jakieś monstrum wieloznaczne, zmieniające się wraz z czasem i z okolicznościami i nie nadające się do [utworzenia] żadnego prawidła. [...] To, że człowiek nigdy nie dorówna czynem temu, co się zawiera w idei cnoty, nie dowodzi wcale, że jest coś chimerycznego w tej myśli. Mimo to bowiem wszelki sąd o moralnej wartości lub złu (*Unwert*) jest możliwy tylko dzięki tej idei. Tkwi ona przeto u podstaw wszelkiego przybliżenia do doskonałości moralnej, bez względu na to, w jakiej mierze mogą nas od niej oddalić przeszkody [tkwiące] w naturze ludzkiej, których stopnia niepodobna określić”⁵⁶. I wcale nie jest śmieszne twierdzenie Platona, „iż żaden książę nie będzie dobrze rządził, jeżeli nie będzie miał udziału w ideach. Lepiej by się [...] zrobiło – dodaje Kant – gdyby się tę myśl dalej prześledziło i starało się ją tam rozświecić, gdzie znakomity filozof nie udziela nam pomocy, zamiast odrzucać ją jako niepożyteczną pod bardzo nędznym i szkodliwym pozorem jej niewykonalności”⁵⁷. Nauka o „ideach” Platona to „wysiłek zasługujący na poszanowanie i naśladowanie”⁵⁸. „Ustrój utrzymujący największą wolność człowieka w zgodzie z prawami, które sprawiają, iż wolność każdego człowieka może współistnieć z wolnością innych (nie zaś ustrój dający najwyższą szczęśliwość, gdyż ta już sama z siebie [wtedy] nastąpi), jest przecież co najmniej konieczną ideą, którą trzeba przyjąć za podstawę nie tylko w pierwszym zarysie ustroju państwowego, lecz i przy wszelkich prawach. [...] [I] nie może być [...] nic bardziej szkodliwego [...] niż wulgarne powoływanie się na doświadczenie rzekomo niezgodne [z ową ideą]; nie byłoby przecież do niego wcale doszło, gdyby w odpowiednim czasie poczyniono zgodnie z ideami właściwe kroki i gdyby wszelkich dobrych zamiarów nie były udaremniały [...] surowe, bo właśnie z doświadczenia wzięte, pojęcia”⁵⁹.

I tu tkwi istota zamysłu Kanta. Oto każe on zwrócić wzrok w kierunku sfery, za którą duch nowożytności definitywnie zatrzaskał

⁵⁵ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 303.

⁵⁶ Ibidem, s. 303–304.

⁵⁷ Ibidem, s. 304.

⁵⁸ Ibidem, s. 305.

⁵⁹ Ibidem.

drzwi. W jego języku jest to sfera *Noumenu*. Sfera niepoznawalna, choć da się o niej orzekać. A orzeka o niej jednostka czasów nowożytnych; *noumen* z definicji. Ja spełniam *obowiązek* uczynienia przedmiotem swej woli najwyższego dobra. I Ty. I tak rodzi się boski „ruch” spełniania *obowiązku* (*Obowiązku*). Jak pisze Kant w *Przedmowie do Religii w obrębie samego rozumu*, „cnotę jako gotowość do działań odpowiadających obowiązkowi (co do ich legalności) [można] nazwać *virtus phaenomenon*, ale tę samą cnotę jako trwałe usposobienie do takich działań z obowiązku (ze względu na ich moralność) [można nazwać] *virtus noumenon*”⁶⁰. Każde z nich daje inne rozumienie prawa. „Stan prawno-obywatelski (polityczny) jest to wzajemny stosunek ludzi, którzy zbiorowo podlegają ustawowym prawom (wszystkie one są prawami przymusu). Stan etyczno-obywatelski to ten, w którym ludzie zjednoczeni są równymi, wolnymi od przymusu, tj. czystymi prawami cnoty”⁶¹. I to ten drugi stan jest *prawem* we właściwym tego słowa znaczeniu. A więc w rozumieniu autora *Krytyk* z jednej strony mamy *Noumen*, „rzecz samą w sobie”, i usytuowany „jakoś” wobec niego *czysty rozum*. Z drugiej strony *rozum* – „teoretyczny” i „praktyczny” – jest *noumenem*. I jedno i drugie, razem wzięte (jeżeli w ogóle *noumen* do *Noumenu* można dodać), składa się na świat jednostki nowożytnej; podmiot, jedyny i wyłączny, *obowiązku* (*Obowiązku*).

Nadzieja, jaką nowożytnej jednostce oferuje Kant, wyraża się w przekonaniu, że aczkolwiek w punkcie wyjścia poznania świata jest zawsze jednostka-*noumen*, to jednocześnie nie można przyjmować, iż świat transcendentnego Dobra pozostaje całkowicie poza granicami ludzkich możliwości. Kant nie poszukuje kryterium moralności pod postacią „najwyższego dobra”. Jednocześnie pomnażanie tego Dobra należy, wedle niego, do istoty rozumności ludzkiej. Nie jest to jednak możliwe, „jeżeli – jak pisze – z góry nie założymy trzech pojęć teoretycznych, a mianowicie wolności, nieśmiertelności i Boga”⁶². *Czysty rozum* teoretyczny może istnieć tylko teoretycznie. Aby zaistnieć *de facto*, musi nastąpić tego *rozumu*, jak to określa Kant, „przyrost”⁶³. I to składa się na spełnianie *obowiązku* (*Obowiązku*), o którym była mowa. W odpowiedzi na pytanie o reguły życia zbiorowego Kant zdaje się twierdzić: „myślcie, jak chcecie”; „działajcie, jak chcecie”. Indywidualna działalność ekonomiczna każdego z was, rynek, jego niewidzialna ręka, społeczeństwo obywatelskie zagwarantują każdej jednostce możliwość

⁶⁰ I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 35.

⁶¹ Ibidem, s. 122.

⁶² I. K a n t: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 134.

⁶³ Ibidem, s. 134, 135.

„dobrego” (tak, jak je każda jednostka — na swój sposób — pojmuje) życia. Zagwarantują ją jednak pod warunkiem, że myślenie, działanie jednostki będzie odniesione do „najwyższego dobra”. Nie dlatego nie wypieram się depozytu, że prędzej czy później inny się go wyprze ze szkodą dla mnie. Nie wypieram się go dlatego, że jest to nie-*moralne*. Jest to nie-*moralne* w tym sensie, że pozostaje w niezgodzie z Dobrem. W ujęciu Kanta *czuję, że jestem*, przybiera postać formuły: *rozumiem, że spełniam obowiązek*. Jest to *obowiązek* (*Obowiązek*) wobec platońskiego Dobra, które dla ducha czasów nowożytnych jest już tylko iluzją, a którego Kant za iluzję nie chce uznać. I to ze względu na Nie (a właściwie ze względu na Siebie) i ze względu na Siebie (a właściwie ze względu na Nie) jednostka ma stosować się do reguły imperatywu kategorycznego. W liberalizmie „prawo zajęło miejsce *dobra*”. W myśli Kanta całokształt ludzkiego działania jest ukierunkowany na *dobro* (Dobro), które jest; „jakoś”; i nic nie zajmuje jego miejsca. I tak, pod powierzchnią państwa, rozumianego jako „stan prawno-obywatelski”, ujawnia swe istnienie inne państwo; państwo rozumiane jako „stan etyczno-obywatelski”.

Jest zatem tak. Porządkując świat Moich przedstawień, dochodzę *a priori* do zasady imperatywu kategorycznego. W tej sytuacji wszak uświadamiam sobie, że jeśli mam zastosować tę zasadę w realnym życiu, to muszę ją na język praktyki przełożyć. W myśli Kanta tę rolę odgrywa imperatyw (*nomen omen*) praktyczny: **„Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”**⁶⁴. I tak jak w koncepcji Rousseau, ideę „woli powszechnej” można uznać za przeformułowaną „litość”, tak wedle Kanta imperatyw praktyczny to imperatyw kategoryczny „wyrażony — jak to określa — w formie materialnej, a nie jak dotychczas formalnej”⁶⁵. W koncepcie tego imperatywu zawarte są dwie idee. Po pierwsze, jednostka nowożytna odkrywa tu, iż jej autonomiczny i suwerenny świat nie musi poddawać się bez reszty miłości własnej. Kant ma, co prawda, świadomość, że człowiek charakteryzuje się — jak pisze — „naturalną skłonnością [...] do zła”⁶⁶, chociaż jak jednocześnie zauważa, trzeba to uznać za coś „niepojętego”⁶⁷. Zarazem wszakże przyjmuje, iż Ja składa się nie tylko z tego, jak ono *de facto* postępuje, ale także z tego, co wyraża owego Ja „czystą”

⁶⁴ I. K a n t: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przekład M. W a r t e n b e r g. Warszawa 1953, s. 62.

⁶⁵ I. K a n t: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 95, przypis 7.

⁶⁶ I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 50.

⁶⁷ Ibidem, s. 66, 67.

potencjalność. Stanowisko Kanta to, wzorem Rousseau, program uaktywnienia przez Ja tego kogoś lepszego, kto tkwi w owym Ja (i co tu dużo mówić, będzie to znowu *mieszczanin*). I ta czynność, wprawienie w ruch tego, co w Ja rozumne, to całokształt tego, co określa się tu jako „cel”.

Rzecz wszak w tym, iż wedle Kanta słowo „cel” może być mylące. „Człowiek — pisze — wyobraża sobie sam siebie na zasadzie analogii z bóstwem, które, aczkolwiek subiektywnie nie potrzebuje żadnych rzeczy zewnętrznych, to jednak nie należy też sobie wyobrażać go sobie tak, jak gdyby było ono zamknięte samo w sobie, lecz tak, jak gdyby było przeznaczone do zrealizowania najwyższego dobra poza sobą, choćby poprzez świadomość własnej wszechwystarczalności i tej konieczności [...] w odniesieniu do najwyższej istoty, my nie możemy sobie przedstawić inaczej aniżeli jako potrzeby moralnej”⁶⁸. Bóg stworzył świat niejako z potrzeby; moralnej. A tego przedsięwzięcia słowo „cel”, w zdroworozsądkowym jego znaczeniu, nie oddaje. I taka jest sytuacja Ja-*noumenu*. Działanie jednostki nie jest, jak pisze Kant, „niczym innym aniżeli **ograniczeniem** woli przez warunki pewnego powszechnego prawodawstwa [...]; przy tym całkowicie abstrahuje się od przedmiotu, a także od wszelkiego celu, który chciałoby się osiągnąć. [...] Dlatego w pytaniu o **zasady** moralności nauka o **najwyższym dobru**, jako o ostatecznym celu określonej przez moralność i związanej z jej prawami woli, może zostać (jako epizodyczna) całkowicie pominięta i odsunięta na stronę”⁶⁹. Jest bowiem tak, że to „*ludzkość* w naszej osobie musi być dla nas samych *świętą*”⁷⁰. I to jest świętość jedyna.

Noumena, pisze Kant, „powinniśmy [sobie] pomyśleć”⁷¹. Dlaczego jednak Alf — i tak samo Bert — „natykając się na siebie na małej leśnej polance”, mają to zrobić? Dlatego, odpowiada Kant, że „rozum w nich tylko, jako rzeczach samych w sobie, znajduje dopełnienie i zaspokojenie”⁷². Dlaczego jednak rozum Alfa — i tak samo Berta — ma szukać „dopełnienia i zaspokojenia”? Dlatego, otrzymujemy odpowiedź, że daje to „korzyść prawdziwą”⁷³. Na czym wszak polega owa korzyść? Polega ona na spełnianiu *obowiązku*, odpowiada Kant. Ale tu rodzi się kolejna obiekcja: jaką to korzyść może Mi przynieść *obowiązek*? Czy w ogóle *obowiązek* może przynieść korzyść? Może, twierdzi Kant. Alf,

⁶⁸ I. K a n t: *O porzekadle...*, s. 8, przypis.

⁶⁹ Ibidem, s. 9.

⁷⁰ I. K a n t: *Krytyka praktycznego rozumu...*, s. 132.

⁷¹ I. K a n t: *Prolegomena...*, s. 159.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem, s. 205.

jak i Bert, to Całość; *a priori*; czysty rozum; Bóg. I ten Bóg, podejmując się spełniania *obowiązku* (*Obowiązku*), niejako wyraża samego siebie; owo spełnianie ma na celu podtrzymywanie własnego istnienia. Albo spełniam *obowiązek*, albo nie istnieję. „Człowiek – pisze Kant – jest w pełni świadomy, że **powinien wypełnić** swój obowiązek bezinteresownie i że **musi** całkowicie oddzielić swoje pragnienie szczęścia od pojęcia obowiązku, ażeby pojęcie to było czyste; [...] bowiem właśnie w tej czystości napotkać można prawdziwą wartość moralną i człowiek musi być zdolny, by to sobie uświadomić. Być może nigdy jeszcze nie zdarzyło się, ażeby człowiek swój znany mu i czczony obowiązek spełnił całkowicie bezinteresownie (bez domieszki innych pobudek). [...] Ale na ile jest on w stanie w siebie wejrzeć [...], staje się świadomy maksymy dążenia do owej czystości. [...] Gdyby natomiast uznał za swą maksymę wspieranie oddziaływania owych motywów pod pretekstem, że naturze ludzkiej nie jest dana taka czystość (czego jednakże nie można stwierdzić z całą pewnością), będzie to koniec wszelkiej moralności”⁷⁴. Nie dajmy się zwieść przekonaniu, jak pisze, „będącemu w filozofii skandalem, że mianowicie coś w niej [teorii] może być poprawne, w praktyce nie ma żadnego znaczenia. [Nie należy patrzeć] [...] krecimi oczyma [...] [ale] oczyma, które przypadły w udziale istocie stworzonej tak, że może trzymać się prosto i spoglądać w niebo”⁷⁵.

I tak oto pojawia się w formule imperatywu praktycznego druga idea. Formuła ta informuje bowiem o tym, że oprócz człowieczeństwa w mojej osobie jest człowieczeństwo w osobie każdego innego. Ja-Bóg uświadamia sobie fakt istnienia wielości bogów, co tu oznacza jednocześnie odkrycie w nich takiej samej, jak Jego, chęci spełniania *obowiązku* (*Obowiązku*). Ja zyskuje w myśli Kanta świadomość współuczestnictwa w boskim ruchu, o którym była mowa. Czy to możliwe? Nie jest to możliwe. A jednak jest, twierdzi Kant. Ja w ujęciu Kanta, wykraczając poza swoje *maksymy* w kierunku *prawa*, tym samym wykracza (jeżeli to słowo oddaje właściwie to, o co w tym wypadku chodzi) w stronę świata innego Ja (które z kolei tak samo wykracza poza swoje *maksymy* w kierunku *prawa*, a więc: świata nie-Ja). To wszystko zaś umożliwia temu Ja nie Russowskie „uczucie”, lecz rozum; taki sam dla każdej jednostki. Kryteria racjonalności każdego Ja są w takim „wspólnym” rozumie zawarte, jak współcześnie ujmuje John Rawls, „domyślnie”⁷⁶. A zatem jest tak: Alf-cel odkrywa Berta-cel; i *vice*

⁷⁴ I. K a n t: *O porządku...*, s. 13.

⁷⁵ Ibidem, s. 5.

⁷⁶ J. R a w l s: *Liberalizm polityczny*. Przekład A. R o m a n i u k. Warszawa 1998, s. 174.

versa. I to jest państwo. „Przez państwo [...] — czytamy w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* — pojmuję systematyczne powiązanie różnych rozumnych istot przez wspólne prawa. A ponieważ prawa określają cele wedle ich powszechnego obowiązywania, przeto [...] to całość wszystkich celów (tak istot rozumnych jako celów samych w sobie, jak własnych celów, jakie każda z nich sama sobie może stawiać) da się pomyśleć w systematycznym związku, tj. jako państwo celów, które jest według powyższych zasad możliwe”⁷⁷. Wedle Kanta jego koncepcja takiego państwa, jak pisze, „oznacza to: »poszukujcie przede wszystkim królestwa czystego praktycznego rozumu i jego **sprawiedliwości**, a wówczas wasz cel (dobrodziejstwo wiecznego pokoju) przyjdzie wam w udziale sam przez się«. Bo moralność sama w sobie, a konkretnie przy odnoszeniu jej podstawowych zasad do publicznego prawa (zatem w stosunku do polityki poznawanej *a priori*) posiada tę własność, że w im mniejszym stopniu uzależnia ona swe postępowanie od zamierzonego celu, [...] tym bardziej w ogólności zgadza się z tym celem”⁷⁸. Państwo wedle Kanta to świat, w którym do Ja-niedefiniowalnego-celu dodany jest (przy całej niejasności słowa „dodane”; do Ja-Całości nie da się nic dodać) nie-Ja-niedefiniowalny-cel, dając w efekcie jakiś wspólny(?)-niedefiniowalny-cel; „państwo celów”, któremu, tak samo jak *Ja-noumenowi*, nie przyświeca żaden, rozumiany potocznie, cel.

Teza Kanta, że jednostka jest celem, stanowi kontynuację przekonania Rousseau, iż świat właścicieli mankietów koronkowych to świat odbiegający od tego, czym człowiek jest w swej istocie. Autor *Umowy społecznej* stawia całej poprzedzającej go tradycji — zarówno sokratyczno-platońskiej, jak i liberalnej — wyzwanie. Kant, przeciwnie. Wykorzystując Rousseau intuicję odejścia człowieka od jego natury, nawiązuje do tej tradycji. Po pierwsze, autor *Krytyk* wraca do tego, co było niejako pod ręką; wraca na teren świata wymiany, na rynek. „Kant założył — pisze cytowany już tu autor — że namiętności obywateli są identyczne z ich interesami”⁷⁹. Ma on świadomość, jak to sam ujmuje, „mocy finansów”⁸⁰. Kant, mając na uwadze Russowską krytykę, rynku nie odrzuca (*nota bene* Rousseau nie postponował rynku bez reszty, akceptując własność średnią). Po drugie, i to ma tu znaczenie fundamentalne, autor *Krytyk*, wracając na teren świata wymiany, „ponad” tym światem („ponad”, ale nie „przeciw”) zwraca wzrok w kierunku platoń-

⁷⁷ I. K a n t: *Uzasadnienie metafizyki moralności...*, s. 68–69.

⁷⁸ I. K a n t: *Do wiecznego pokoju...*, s. 86.

⁷⁹ R. B r a n d t: *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta...*, s. 99.

⁸⁰ I. K a n t: *Do wiecznego pokoju...*, s. 32.

sko-chrześcijańskiej wizji. Kant „przejmuje od Platona dualizm filozofii z jednej strony i władzy państwowej [...] z drugiej. [...] Z całej [jego] teorii [...] wynika [...], że filozofom przysługuje pierwszeństwo, ponieważ zasady moralności, które reprezentują, muszą poprzedzać działanie. To nie moralność powinna stać się polityczna, lecz polityka moralna”⁸¹. Myśląc, działając tak, jak chcecie, nie możecie myśleć i działać tak, jak chcecie. „Nie wszystko wolno!” – uczy Kant; nie liberał i nie starożytnik. „Kant, platonik rozumu praktycznego”⁸². To jest jednak dopiero część drogi.

W cytowanej tu pracy *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, w rozdziale zatytułowanym *O stosunku teorii do praktyki w prawie państwowym*, w podtytule: *Przeciwko Hobbesowi*, Kant pisze: „Hobbes jest [...] zdania, [...] że głowa państwa w swym odniesieniu do narodu nie jest związana żadnym układem [...] [ale jednocześnie – W.K.] nie może wyrządzić obywatelom żadnej niesprawiedliwości (w jakikolwiek sposób by nimi [...] rozporządzała)”⁸³. „Twierdzenie to – komentuje Kant – byłoby zupełnie poprawne, gdyby pod pojęciem niesprawiedliwości rozumieć taką szkodę, która daje pokrzywdzonemu **prawo przymusu** w odniesieniu do tego, kto postąpił z nim niesprawiedliwie, lecz w powyższej, tak ogólnej formie zdanie to brzmi przerażająco”⁸⁴. Sposób rozumowania Hobbesa wydaje się Kantowi taki głównie z tego powodu, że prezentuje on pogląd, iż państwo należy rozumieć wyłącznie, ujmując to w języku autora *Krytyk*, jako „stan prawno-obywatelski”. Prawo to norma prawna (papier), do której i tylko do której zbiorowość ma się stosować. „Praktyka – czytamy w cytowanej tu pracy – pozostawiająca na uboczu wszelkie czyste zasady rozumu, nigdzie nie odżegnuje się od teorii z większą pychą aniżeli w pytaniu o to, co jest niezbędne dla dobrego ustroju państwowego. Przyczyna leży w tym, że od dawna istniejący ustrój prawny krok za krokiem przyzwyczajają naród do zasady, by wydawał on sądy o swym szczęściu i o swoich prawach zgodnie z tym stanem, w którym wszystko dotychczas dokonywało się w spokoju, lecz nie na odwrót: by spokojny bieg rzeczy oceniać zgodnie z pojęciami szczęścia i prawa, które podsuwa rozum; naród zawsze przedkłada ów pasywny stan ponad związane z niebezpieczeństwami poszukiwanie stanu lepszego. [...] A ponieważ wszystkie dostatecznie długo istniejące ustroje państwowe [...] przywodzą do tego samego rezultatu, a mianowicie że jest się za-

⁸¹ R. B r a n d t: *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta...*, s. 102.

⁸² Ibidem, s. 86.

⁸³ I. K a n t: *O porzekadle...*, s. 34.

⁸⁴ Ibidem.

dowolonym z tego [ustroju], w którym się żyje – to jeśliby zwracać uwagę na **dobrobyt narodu**, żadna teoria nie ma tu właściwie wartości”⁸⁵.

Wydaje się więc, że Hobbes ma rację. Taki jednak, jak to określa Kant, „skok w zwątpienie (*salto mortale*)”⁸⁶ nie jest uzasadniony. Dostrzega on szansę na to, że polityka będzie pozostawała w zgodzie z moralnością. „Jeśli nie ma wolności i ugruntowanego na niej moralnego prawa – pisze – lecz wszystko, co dzieje się lub co dzieć się może, jest po prostu mechanizmem przyrody, to polityka (jako sztuka używania tego mechanizmu do rządzenia ludźmi) stanowi całą praktyczną mądrość, zaś pojęcie prawa jest pustą myślą. Ale jeśli przyjąć za bezwzględnie konieczne, by pojęcie to łączyć z polityką, a nawet, by uczynić je warunkiem ograniczającym tę ostatnią, to należy przypisać obu możliwość pogodzenia. Mogę sobie wprowadzić wyobrazić **moralnego polityka**, tzn. takiego, który tak ustanawia zasady mądrości państwowej, że mogą one współistnieć z moralnością, ale nie **politycznego moralistę**, który wykuwa moralność w sposób, w jaki polityk uzna to za korzystne”⁸⁷. Jest bowiem tak, że, jak pisze Kant, „polityczny moralista zaczyna tam, gdzie moralizujący polityk słusznie kończy”⁸⁸. Ten pierwszy podejmuje działania absurdalne; „zaprzęga konie z tyłu wozu”⁸⁹. Druga część drogi, jaką wyznacza Kant, to – po skierowaniu wzroku w stronę sokratyczno-chrześcijańskiej wizji świata, przy jednoczesnej akceptacji świata wymiany – kierunek do przodu. Moje *maksymy* (i Twoje) nie zawsze pozostają w zgodności z *prawem*; ale mogą! Obowiązek jest sztuką; sztuką *możliwości*, dających się zrealizować. Idzie o to, „by nie spieszyć się i nie stosować przemocy [...] [lecz jedynie] wykorzystując sprzyjające okoliczności”⁹⁰. I taki ruch, w którym znajduje wyraz „przyrost” w *czynieniu* „najwyższego dobra”, składa się na to, co Kant określa jako „**układ pierwotny**”⁹¹, „**pierwotny kontrakt**”⁹²; „umowę”⁹³. „Umowa ta – pisze – jest **czystą ideą** rozumu, posiadającą jednakże niewątpliwą (praktyczną) realność”⁹⁴. W modelu Kanta państwo, prawo mają być czymś na kształt imperatywu praktycznego wie-

⁸⁵ Ibidem, s. 36–37.

⁸⁶ Ibidem, s. 37.

⁸⁷ Ibidem, s. 80.

⁸⁸ Ibidem, s. 85.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ I. K a n t: *Do wiecznego pokoju...*, s. 86.

⁹¹ I. K a n t: *O porzekadle...*, s. 24.

⁹² Ibidem, s. 26.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem, s. 27.

łości imperatywów praktycznych. I to właśnie takie, jak pisze, „czyste moralne prawodawstwo, przez które wola Boża została pierwotnie zapisana w naszym sercu, jest nie tylko nieodzownym warunkiem wszelkiej prawdziwej religii w ogóle, ale jest także tym, co ją właściwie stanowi”⁹⁵. Kant, będąc „platonikiem w warunkach nowoczesności”⁹⁶, tworzy nowy, inny, niż proponował Rousseau, rodzaj „religii obywatelskiej”.

Kant doskonale wie, że rzeczywistość społeczna to całokształt egoizmów. Jednocześnie, jak pisze, „problem zorganizowania państwa jest **rozwiązywalny**, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum)”⁹⁷. A rozum mówi, że egoizm trzeba wykorzystać. Stan faktyczny jest taki, że jednostka, jak pisze Kant, „dąży do zdobycia sobie pozycji wśród bliźnich, których nie może *znieść*, ale bez których nie może się też *obyć*”⁹⁸. I w tym upatruje szansy. Organizację państwa, jaką ma on na myśli, buduje na tym, co określa mianem „aspołecznej towarzyskości”⁹⁹. „Umowa”, rozumiana jako „czysta idea rozumu”, to stan, a dokładniej: „ruch”, w którym „zaczynają się stopniowo rozwijać wszelkie talenty, wykształca się smak, a dzięki postępującemu oświeceniu zostają położone podwaliny pod taki sposób myślenia, [...] [gdzie] *patologiczna*, bo wymuszona, zgoda na życie w społeczeństwie będzie się mogła wreszcie przekształcić w związek *moralny*”¹⁰⁰. Na towarzyskość, o której mowa, składa się całokształt

⁹⁵ I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 132. Ja, każde Ja, artykułuje *virtus noumenon*. Wspólnota ma być „etyczna”, a nie tylko „jurydyczna”. Jeżeli jednak tak ma być „to – jak pisze Kant – sam lud jako taki nie może być uważany za prawodawcę. [...] Musi być więc [to] ktoś inny niż lud. [...] [A] to jest pojęcie Boga jako moralnego władcy świata” (ibidem, s. 126–127). Jest to wszak Bóg szczególnie rozumiany. Ten Bóg nie jest wobec jednostki „zewnętrzny” (ibidem, s. 127). Pryncypium tego, co dobre (i co złe), jak pisze Kant, „leży tylko w nas samych, a przedstawienie go jako zewnętrznej siły było jedynie obrazowe” (ibidem, s. 128). „Biada jednak prawodawcy – Kant rozwiewa tu wszelkie wątpliwości – który pod przymusem chciałby stworzyć konstytucję zwróconą ku moralnym celom. W ten sposób stworzyłby bowiem nie tylko dokładne jej przeciwieństwo, ale także zaprzepaściłby i uczynił wątpliwą swoją polityczną [konstytucję]” (ibidem, s. 123).

⁹⁶ R. B r a n d t: *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta...*, s. 83.

⁹⁷ I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 132.

⁹⁸ I. K a n t: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym. Teza czwarta*. Przekład B. S u r o w s k a. W: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Red. M.J. S i e m e k. Warszawa 1973, s. 463.

⁹⁹ Ibidem, s. 462. W innym ujęciu ta „aspołeczna towarzyskość” „die ungesellige Geselligkeit der Menschen” jest tłumaczona jako „nie dające się uspołecznienie”. G. D e l e u z e: *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*. Przekład B. B a n a s i a k. Gdańsk 1999, s. 120.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 463.

tego, co wytycza horyzont *maksym* jednostki. Jest to zobowiązanie wobec Dobra; Moje i Twoje¹⁰¹; zobowiązanie, a nie artikulacja Russowskiej „woli”. Tak właśnie zarysowuje Kant perspektywę ustroju, w którym podmiotem jest, jak pisze, „*citoyen*, **obywatel państwa**, a nie mieszczanin, *bourgeois*”¹⁰². I to jest wspomniany stan etyczno-obywatelski, organizacja społeczeństwa, które „można nazwać społeczeństwem etycznym [...] albo etyczną wspólnotą (*gemeines Wesen*)”¹⁰³. W takim państwie jednostka to ktoś na kształt „obywatela” w rozumieniu Rousseau. Ale jest to ktoś zupełnie inny. Realizacja takiej organizacji życia jest możliwa, jednakże, jak Kant podkreśla, „rzeczywiste urządzenie tego państwa jest dla nas nieskończenie odległe”¹⁰⁴.

Jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało, Kant chce uratować liberalizm dla samego liberalizmu; rynek dla rynku¹⁰⁵. W jego myśli nowożytny Ja, „niewystawialne i niekomunikowalne, pojęciowo niekonstruowalne”, staje wobec kwestii odpowiedzi, jak to ujmuję, na trzy pytania: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać?”¹⁰⁶. Mogę niewiele, odpowiada Sobie Kantowski „rozum”. A jednak mogę wiele. A mogę wiele dlatego, że, jako człowiek, nie daję zgody na to, aby *Noumen* uznać za nic nieznaczącą iluzję. W koncepcji Kanta „sprawa ma się tak – jak pisze cytowany już w niniejszych rozważaniach historyk filozofii – jak gdyby noumen był drugą stroną malowidła, stroną, której nie widzimy i widzieć nie możemy, której jednak nieokreślone ujęcie towarzyszy w sposób konieczny pojęciu strony, którą faktycznie widzimy”¹⁰⁷. Mając to na uwadze, wiem, co powinienem czynić. Mam działać tak, aby dla mojego działania istnienie tej drugiej strony było ważne. I tak właśnie, zamknięty w świecie zmysłowości, doświadczenia, rynku, jednocześnie

¹⁰¹ Nie jest wykluczone, choć sam Kant o tym nie pisze, iż ta „towarzystwość” to zastosowanie przez niego do materii społecznej jednej z trzech kategorii jego systematyki, składających się na grupę kategorii „stosunku”, a mianowicie kategorii „wspólnoty”, tj. „wzajemnego oddziaływania między tym, co działa, a tym, co doznaje”. I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 117.

¹⁰² I. K a n t: *O porzekadle...*, s. 25.

¹⁰³ I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 120.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 152.

¹⁰⁵ Co prawda, jak zauważono we współczesnej literaturze przedmiotu, „Królewiecki filozof rozważał problemy: »jak jest możliwe czyste przyrodoznawstwo?«, »jak jest możliwa czysta matematyka?«, wreszcie »jak jest możliwa biologia, nauka o życiu?«. [...] Problemem, »jak jest możliwa ekonomia polityczna?« [...], nie interesował się”. M. Ż e l a z n y: *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń 1993, s. 259.

¹⁰⁶ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 593.

¹⁰⁷ F. C o p l e s t o n: *Historia filozofii*. T. 6. Przekład J. P a s e k. Warszawa 1996, s. 293.

nie dają się w nim zamknąć. Czego się mogę spodziewać? Niczego; i Wszystkiego. Jak czytamy w *Prolegomenach*, „jeżeli powiadam: Jesteśmy zmuszeni rozpatrywać świat w ten sposób, *jak gdyby* był on dziełem najwyższego intelektu i woli, to nie powiadam wtedy rzeczywiście nic więcej nad to: w jakim stosunku znajduje się zegar, okręt, pułk – do mechanika, budowniczego, dowódcy, w takim samym stosunku znajduje się świat zmysłowy [...] do owego czynnika nieznanego, którego przez to nie poznaję wprawdzie co do tego, czym jest on sam w sobie, poznaję jednak ze względu na to, czym on jest dla mnie, mianowicie ze względu na świat, którego jestem częścią”¹⁰⁸. „Myślimy sobie świat tak, *jak gdyby* [...] pochodził od najwyższego rozumu”¹⁰⁹. Podstawa spodziewania się Niczego-Wszystkiego tkwi w owym „*jak gdyby*”. Nie jest to jednak „*jak gdyby*” Locke’a. Z jednej strony Kant, jak się rzekło, zwraca wzrok w stronę wizji platońsko-chrześcijańskiej; zwraca ponad światem Locke’a. Z drugiej strony wszak Kant spogląda do przodu. Jak bowiem pisze, „choć [...] etyka sama w sobie nie potrzebuje żadnego przedstawienia celu, [...] to [...] posiada ona jakieś konieczne odniesienie do pewnego celu”¹¹⁰. „Wyobraźcie sobie człowieka szanującego prawo moralne – dodaje – którego nachodzi myśl [...] – jaki świat stworzyłby, gdyby leżało to w jego mocy. [...] Gdyby człowiekowi temu pozostawić wybór, to nie tylko wybrałby właśnie taki świat, jaki niesie z sobą [...] moralna idea najwyższego dobra, lecz pragnąłby także, aby świat w ogóle istniał, ponieważ prawo moralne chce, aby zaistniało najwyższe dobro [...]. [Człowiek pragnąłby tego,] choćby nawet w myśl tej idei dostrzegł dla siebie groźbę znacznego uszczerbku na szczęśliwości własnej osoby. [...] Człowiek dowodzi tym samym, że istnieje w nim moralnie uwarunkowana potrzeba pomyślenia dla swoich obowiązków jeszcze jakiegoś ostatecznego celu”¹¹¹. Inaczej ludzki świat przedstawiałby „monstrum wieloznaczne”.

„Rozum” Kantowski doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że podejmuje wysiłek wejścia na drogę, która jest absurdalna. Dla podmiotu myślącego w duchu czasów nowożytnych jest tylko jedna droga: realia życia ekonomicznego. A jednak Kant nie chce się do tej drogi ograniczyć. Co ma zatem do wyboru? Pozostaje (pomijając „dobroduszne” stanowisko Rousseau) to, co *cogito* podważyło; sokratyczno-chrześcijańska wizja świata. Tej zaś Kant, rzecz jasna, jako człowiek Oświecenia, nie może zaakceptować. Nie ma Kanta w świecie rynku; i nie ma go też

¹⁰⁸ I. K a n t: *Prolegomena...*, s. 164.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 167.

¹¹⁰ I. K a n t: *Religia w obrębie samego rozumu...*, s. 24.

¹¹¹ Ibidem, s. 26.

w świecie transcendentnych wartości. To gdzie jest? Droga, jaką wytycza autor *Krytyk*, to droga usytuowana w jednakowej odległości – jeśli można to tak sformułować – zarówno od „niewysławialnego i niekomunikowalnego” Ja, podejmującego działalność ekonomiczną, jak i wobec *Noumenu*. Wszelkie możliwe doświadczenie jednostki da się zatem sprowadzić do następującego przekonania: żyjąc w świecie sądów syntetycznych *a priori*, sytuując je w kontekście *Noumenu* – a każda z tych dwóch części składowych świata jednostki (jej sądy i *Noumen*) warunkuje drugą – jest możliwe, że w Moim poznaniu i działaniu mogę „dotknąć” niemożliwego. „Musiałem więc – deklaruje Kant – zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary”¹¹². I w tym wyraża się Kantowska, jak to określa J. Rawls, „obrona rozumnej wiary”¹¹³. Na małej leśnej polance Alf i Bert uczestniczą w ruchu, w którym ujawnia się, jak to ujęto, „wspólny świat ludzi czuwających i rozumnych”¹¹⁴. W tym świecie każdy z nich do świata rynku, wymiany dodaje Dobro, które jest w każdym-z-nich-i-pozza-nimi; poza-nimi-i-w-każdym-z-nich. Oto Kantowska wizja sztuki polityki. Książę ma mieć „udział w ideach”. I to jest „dobre życie”.

Filozofia Kanta, pisze Kołakowski, „była porzuceniem nadziei na to, iż rozum zdoła wykryć prawo naturalne, ład preegzystujący, Boga rozumnego i że zdoła siebie samego wewnątrz tego ładu zinterpretować”¹¹⁵. Ale to porzucenie nadziei otworzyło drogę nowej nadziei. Koncepcja Kanta stworzyła intelektualne podwaliny socjaldemokracji. Nie da się tu, rzecz jasna, wykazać bezpośredniego związku między jednym i drugim, tak jak nie sposób wykazać takiego związku między sokratyczno-platońską wizją tego, kto wie, i nauką społeczną Kościoła, czy też między Locke’owską koncepcją poznania i całokształtem nurtów, określanych jako liberalne. Recepcja Kanta w myśli socjaldemokratycznej dokonała się na fundamencie neokantyzmu. Neokantyzm jest pojęciem mało precyzyjnym i zarówno w przeszłości, jak i współcześnie rozmaicie rozumianym. Nie zmienia to jednak faktu, że dorobek takich nurtów myślenia, jak *szkoła marburska*, *szkoła badeńska*, *neokantyzm marksistowski* czy *austromarksizm*, złożył się na określoną atmosferę intelektualną swego czasu. A czas, o jakim mowa, to epoka, w której na płaszczyźnie społeczno-politycznej na pierwszy plan wysuwa się kwestia robotnicza. Empiryczna, czysto scjentystyczna orienta-

¹¹² I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 42.

¹¹³ J. R a w l s: *Liberalizm polityczny...*, s. 243.

¹¹⁴ R. B r a n d t: *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta...*, s. 107.

¹¹⁵ L. K o ł a k o w s k i: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn, 1988, s. 42.

cja, jak pisze Kołakowski, „wydawała się w naturalny sposób prowadzić do radykalnego relatywizmu moralnego: skoro nauka bada i uogólnia »fakty«, zna ona świat wartości tylko jako zbiór faktów psychologicznych lub społecznych, nie ma jednak żadnych środków, by wypowiadać sądy wartościujące; w granicach myślenia naukowego każdy system wartościowań jest tak samo uprawniony (lub nieuprawniony)”¹¹⁶. Kant wszak twierdzi, i to właśnie przypomina w drugiej połowie XIX wieku neokantyzm, że w świecie wartości „nie jesteśmy zdani na arbitralną grę ludzkich kaprysów”¹¹⁷. W odniesieniu do życia społeczno-ekonomicznego oznacza to z jednej strony pogląd, że rynek wszystkiego nie załatwi. Z drugiej – jest to przekonanie, że teza, jakoby dało się stworzyć doskonały ustrój sprawiedliwości społecznej, czyli zrealizować, używając języka Kanta, *Noumen*, to sfera pobożnych życzeń. W tym kontekście można powiedzieć, że myśl socjaldemokratyczna powstała niejako awansem; powstała przed ostatecznym ukształtowaniem się doktryny, przeciwko której ta myśl w głównej mierze (choć nie jedynie) była skierowana. I to jest „trzecia droga” Kanta. Jest ona „trzecia” w tym sensie, że sytuuje się pomiędzy liberalizmem a komunizmem.

I to jest rewizjonizm Eduarda Bernsteina. „»Socjalizm naukowy« – rzeczywiście! – pisze Bernstein w pracy *Zasady socjalizmu i zadania socjalnej demokracji* w polemice z Plechanowem. Jeżeli wyraz »nauka« kiedykolwiek zamieniał się w najczystszy »cant«, to chyba w danym przypadku”¹¹⁸. Bernstein, chcąc podkreślić Kantowską tezę o niemożności dotarcia do *Noumenu*, a tym samym o braku podstaw wszelkich radykalnych programów przeobrażenia kształtu życia zbiorowego, stosuje tu grę słów. „»Cant« – pisze – jest to angielski wyraz z XVI wieku dla oznaczenia dewocyjno-pobożnych śpiewów purytanów. W szerszym znaczeniu oznacza on nieszczerą, bądź to bezmyślnie powtarzaną, bądź też z zupełną świadomością nieszczerości celowo używaną, sposób mówienia, bądź to w sferze religii, bądź to polityki, teorii lub życia. W tym znaczeniu »cant« istnieje od wieków. [...] Każdy naród, każda klasa, każda grupa, złączona doktryną lub interesami, ma swój »cant«. Częściowo stał się on już o tyle kłamstwem konwencjonalnym, że już nikt nie oszukuje siebie co do braku w nim wszelkiej treści, a walczyć przeciwko niemu byłoby to tyle, co rzucanie grochu na ścianę. Ale rzecz się ma inaczej z »cant«-em, który występuje w płaszczyku naukowości

¹¹⁶ Ibidem, s. 559.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ E. Bernstein: *Zasady socjalizmu i zadania socjalnej demokracji*. Lwów 1901, s. 294.

i z hasłami politycznymi, które zniżyły się do jego poziomu”¹¹⁹. Takim „cantem” jest dla Bernsteina przypisywana Marksowi (w czym wedle Bernsteina sam Marks ma też udział) idea jakiegoś „celu ostatecznego”, którego realizacji jednostka ma być bez reszty podporządkowana. Bernstein nie rezygnuje bynajmniej z takiej idei, podkreślając jednak, że twierdzenie o takim celu nie mówi nam nic innego, jak to, że „ruch, szereg procesów, jest wszystkim, a wszelki *a priori* sformułowany i bliżej określony cel ostateczny, w stosunku do nich, jest rzeczą podrzędną”¹²⁰. I tak Bernstein rzuca hasło: „Kant przeciwko »cant’owi«”¹²¹. Jak pisze Kołakowski, „rewizjonizm wyjąłowił socjalistyczną doktrynę ze szlachetnego patosu »ostatniego boju« i totalnego wyzwolenia. Z socjalizmu, który miał zrodzić się w olśniewającej eksplozji nowego (i już na pewno ostatniego) 14 lipca, aby skończyć prehistorię ludzkości, rewizjonizm uczynił program mozolnych i nieefektywnych, bo zawsze częściowych napraw”¹²². Każdą inną koncepcję sprawiedliwości społecznej trzeba w czasach nowożytnych uznać, wedle tego stanowiska, za, przywołując metaforę Kanta, „zaprzęganie konia z tyłu wozu”. I tak pozostało do dziś w myśli socjaldemokratycznej.

„Dla mnie — czytamy w przemówieniu kanclerza RFN Helmuta Schmidta (przewodniczącego SPD w latach 1968–1984), wygłoszonym w 1981 roku na sesji poświęconej Kantowi — trzy sprawy są u Kanta szczególnie ważne: po pierwsze — ludzka etyka, oparta na fundamentalnych swobodach wszystkich ludzi. Po drugie, zobowiązanie do pokoju, wspólnoty narodów, jako centralna norma moralna, a nie tylko polityczna. Po trzecie natomiast, przede wszystkim ściśle powiązanie między zasadą obowiązku moralnego a zasadą rozumu [...]”¹²³. „Jeśli dobrze rozumiem Kanta — podkreśla Schmidt — rozum jednostki nie może wysuwać roszczeń absolutnych. [...] Przebiera miarę, jeśli stara się głosić jakiś całościowy światopogląd czy teorię zbawienia, jeśli próbuje uchwycić sens życia, jako prawdę obowiązującą. [...] Oświecenie może sięgać tylko tam, gdzie racjonalnie można dyskutować na temat wiary i wartości. Kant zaakceptował różnorodność i przeciwstawność wartościowania, przeciwstawność interesów. W odróżnieniu od Hegla i całkiem inaczej niż Marks nie dopatrywał się tu alienacji człowieka, którą trzeba by przezwyciężyć”¹²⁴. W ujęciu Kanta, jak jego myśl rozu-

¹¹⁹ Ibidem, s. 288–289.

¹²⁰ Ibidem, s. 292.

¹²¹ Ibidem, s. 287.

¹²² L. K o ł a k o w s k i: *Główne nurty marksizmu...*, s. 449.

¹²³ H. S c h m i d t: *Filozofia odchodzącego*. „Polityka” 1982, nr 34, s. 14.

¹²⁴ Ibidem.

mie Schmidt, „polityka jest działaniem pragmatycznym dla celów moralnych. Albo innymi słowy: polityka oparta na złudzeniach, nie posługująca się rozumem, rozważą, mimo uzasadniających ją »teorii« może być niemoralna, nawet jeśli jej cele są prezentowane jako moralne”¹²⁵.

W manifestcie *Europa: Trzecia Droga. Nowy Środek* Tony’ego Blaira i Gerharda Schrödera z 1999 roku czytamy: „Popieramy gospodarkę rynkową, a nie rynkowe społeczeństwo”¹²⁶. Dla liberała takie zdanie nie ma sensu. Społeczeństwo jest albo rynkowe, albo go nie ma. Sposób myślenia, przedstawiony w manifestcie, dowodzi, że tak jednak nie jest. „Uczciwe traktowanie i sprawiedliwość społeczna, wolność i równość szans, solidarność i odpowiedzialność wobec innych – to wartości niezmiennie – czytamy tam. Socjaldemokracja nigdy się ich nie wyrzeknie”¹²⁷. Nie oznacza to wszakże, wedle cytowanego dokumentu, iż aczkolwiek „socjaldemokraci są żywo zainteresowani przyzwolitą jakością usług publicznych”, to zarazem uważają, że „wrażliwości społecznej nie można mierzyć sumą wydatkowanych pieniędzy”¹²⁸. Pieniądze to pieniądze; ekonomika to ekonomika. Państwo nie powinno wyręczać jednostek w ich przedsiębiorczości. Jeden z błędów, jakich dopuściła się polityka partii „Nowego Środka” w Niemczech i „Trzeciej Drogi” w Wielkiej Brytanii, polegał na tym, że „dążenie do sprawiedliwości społecznej było czasem mylone z narzucaniem równości”¹²⁹. „Wylolbrzymiano słabe strony rynku, silnych stron nie dostrzegano”¹³⁰. W przekonaniu autorów manifestu „idee lewicy nie mogą stawać się ideologicznym gorsetem”¹³¹. Państwo „nie powinno wiosłować, lecz sterować”¹³². W tym stanie rzeczy „europejscy socjaldemokraci muszą wspólnie sformułować i zastosować nową, lewicową politykę propodażową”¹³³. „Polityka propodażowa i propopytowa idą ręką w rękę, nie stanowią alternatywy”¹³⁴. I ten program ma szansę stać się „nową nadzieją Europy”¹³⁵.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ T. Blair, G. Schröder: *Trzecia droga. Manifest socjaldemokratyczny*. Przekład B. Kopeć-Umiartowska. „Gazeta Wyborcza” z 10–11 lipca 1999, s. 9.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem.

Anthony Giddens, współtwórca programu Tony'ego Blaira, na pytanie, „czy socjaldemokracja może w ogóle przetrwać jako odrębna filozofia polityczna”¹³⁶, odpowiada, że współcześnie koniecznością staje się istotne przeformułowanie jej zasad. Główną wadą, jaką obciąża jej program, jest to, iż w zbyt dużej mierze budowała ona na myśleniu w kategoriach Keynesowskich. Wedle Giddensa „teoria Keynesa małą wagę przywiązywała do aspektu podaży w gospodarce”, co dobrze pasowało do *ideé fixe* socjaldemokratów. Keynes starał się wykazać, że „kapitalizm rynkowy da się ustabilizować przez regulowanie popytu i stworzenie gospodarki mieszanej”¹³⁷. Owszem, trzeba zgodzić się z tym, twierdzi Giddens, iż „technologia nie jest [...] w stanie stworzyć bazy dla skutecznego programu politycznego. Jeśli myśl polityczna ma znów inspirować, nie może być tylko reakcją na zastaną sytuację, nie może się też ograniczyć do spraw przyziemnych. Bez ideałów życie polityczne jest niczym, ale i ideały oderwane od rzeczywistych możliwości są puste”¹³⁸. Życie zbiorowe wszak to świat podaży. W ujęciu Giddensa „trzecia droga” w dobie obecnej, w sytuacji, w której nie ma alternatywy dla rynku, „odnosi się do systemu poglądów i działań politycznych mających na celu zaadaptowanie socjaldemokracji do świata, który w ciągu ostatnich dwóch-trzech dziesięcioleci uległ gruntownej zmianie. Jest to trzecia droga w tym sensie, że próbuje wyminąć zarówno socjaldemokrację w starym stylu, jak i neoliberalizm”¹³⁹. Jest to idea jakiejś nowej „trzeciej drogi”, nadbudowanej nad „trzecią drogą” Kanta; tajemnicza wizja „dobrego życia” współczesnej socjaldemokracji.

Doktryna „trzeciej drogi”, wychodząc od świata indywidualnej przedsiębiorczości, wytycza perspektywę, która poza tę przedsiębiorczość wykracza. A to przedsięwzięcie podejmuje się w sytuacji, kiedy ma się świadomość faktu, że takie wykroczenie nie jest możliwe. Jest to z jednej strony osvajanie niskiego popytu z kapitałem; wszak poza ludzką działalność ekonomiczną nie ma wyjścia. Z drugiej zaś strony – to osvajanie kapitału z niskim popytem; wszak podaż to nie wszystko! Tym czymś, na czym ten sposób myślenia się opiera, jest *Noumen* – odkrywany i jednocześnie kreowany przez *Ja-noumen*. Jak zauważono, „Kant zachował lojalność wobec podstawowych zasad [...] nowożytnej tradycji i odrzucał wszelkie przejawy powoływania się na chrześcijańskie objawienie w życiu publicznym, jako wrogie ludzkiej wol-

¹³⁶ A. Giddens: *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*. Przekład H. Jan-
kowska. Warszawa 1999, s. 7.

¹³⁷ Ibidem, s. 16.

¹³⁸ Ibidem, s. 11.

¹³⁹ Ibidem, s. 29.

ności. [Zarazem] [...] zaczął [...] wprowadzać je [...] tylnymi drzwiami. [...] Sto lat po Hobbesie Kant znalazł sposób na to, by na nowo wprowadzić teologię do jądra myśli politycznej”¹⁴⁰. W koncepcji „trzeciej drogi”, w doktrynie socjaldemokracji utrzymuje się, iż w świecie, w którym w specyficznej sytuacji wszystko wolno, jest miejsce dla transcendentnego (?) Dobra, Sprawiedliwości. I tak oto to, co wychodzi „z głowy” nowożytnej, rozumnej jednostki, daje wiedzę o tym, co poza tążę głową.

¹⁴⁰ M. Lilla: *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*. Warszawa 2009, s. 161–162.

Rozdział szósty

„Immanentna hipostaza eschatonu” – Karol Marks

Myśl liberalna, a także koncepty J.J. Rousseau i I. Kanta, które składają się na dorobek ducha nowożytnej kultury w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o „dobre życie”, nie wszystkich zadowalały. Co zatem można było jeszcze zrobić? Odpowiedź wydaje się oczywista: dalej eksplorować świat Ja. Autorem, który w tej eksploracji wytyczył nowy kierunek, był Johann Gottlieb Fichte.

W punkcie wyjścia swej myśli Fichte stawia tezę, że wszelkie orzekanie o Ja ma sens pod warunkiem, że założy się istnienie czegoś, co owym Ja nie jest. W przeciwnym wypadku jest się zdanym na tautologię: Ja = Ja. „Przyjmijmy – twierdzi Fichte w *Teorii wiedzy* – że najwyższym pojęciem jest Ja i że temu Ja zostaje przeciwstawione jakieś Nie-Ja”¹. Jest to oczywiście niemożliwe. Ja jest tym, który jest; jest Całością. Nie można Całości przeciwstawić Całości. I Fichte ma pełną świadomość tego stanu rzeczy. „Otóż jest rzeczą jasną – pisze w następnym zdaniu – że Nie-Ja nie może być przeciwstawiane, jeżeli nie jest *ustanowione*, i to ustanowione w tym najwyższym, co możemy pojąć, czyli w samym Ja”². Ja może orzekać o nie-Ja, tylko przy założeniu, że jest to orzekanie tego właśnie Ja; i wyłącznie w świecie tego Ja. Ja powołuje do życia nie-Ja w Samym Sobie. „Samo Ja – kontynuuje Fichte – należałoby zatem rozpatrywać w dwojakim względzie: jako to,

¹ J.G. Fichte: *Teoria wiedzy. Wybór pism*. Przekład M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996, s. 70.

² Ibidem.

w czym jest ustanawiane Nie-Ja, oraz jako to, co temu Nie-Ja jest przeciwstawiane, a przez to samo również jest ustanawiane w absolutnym Ja. Owo drugie Ja miałoby więc być równe Nie-Ja co do tego, że jedno i drugie jest ustanowione w Ja absolutnym; a równocześnie, i pod tym względem, miałoby być mu przeciwstawne³. Ja to ten, który jest; Całość. I Ja to to, co w Sobie *ustanawia*, przeciwstawione Mu, nie-Ja. I Ja to to, co temu powołanemu przez Nie do życia nie-Ja także, niejako w drugą stronę, przeciwstawia się. I Ja to jedno i drugie przeciwstawianie, składające się na „Ja absolutne”. I jednocześnie to Ja – temu „Ja absolutnemu” w dialektycznym procesie przeciwstawiania się – się przeciwstawia. „Najpierw więc będzie tak – pisze dalej Fichte – że Ja jest określane [...] przez Nie-Ja”⁴. „Ale – zauważa – Ja miało przecież być czymś absolutnym i określanym bezwzględnie przez samo siebie. Jeżeli zaś jest określane przez Nie-Ja, to już samo siebie nie określa”⁵. Fichte zdaje sobie sprawę z tego, że w mechanizmie przeciwstawienia przez Ja czegoś, co tym Ja nie jest, tkwi ryzyko samounicestwienia. „Aby uniknąć tej sprzeczności – kontunuuje – musimy przyjąć, że Nie-Ja [...] samo jest określane przez Ja, które jednak wtedy będzie nie tamtym Ja przedstawiającym, lecz Ja posiadającym absolutną przyczynowość sprawczą”⁶. Tu jednak rodzi się kolejna trudność. Jeżeli bowiem przyjmie się, że Ja ma taką właśnie „przyczynowość”, to nie-Ja zaczyna tracić rację samodzielnego bytu. Cała konstrukcja, która miała na celu uniknięcie tautologii: Ja = Ja, rozpada się. A Fichte znajduje takie oto wyjście: „Ponieważ [...] taka sprawcza przyczynowość Ja całkowicie znosiłaby owo przeciwstawne Nie-Ja, a wraz z nim zależne od niego przedstawienie [...] – tedy przyczynowość ta musi zostać przedstawiona *jako* sprzeczna z przedstawieniem, a więc jako *nieprzedstawialna*, jako przyczynowość, która nie jest przyczynowością. Ale pojęcie przyczynowości, która nie jest przyczynowością, jest pojęciem *dążności*. Przyczynowe sprawstwo daje się pomyśleć tylko pod warunkiem zakończonego przybliżania się do nieskończoności, które samo nie daje się pomyśleć”⁷. Fichte wszelkie możliwe relacje między Ja a nie-Ja ujmuje wyłącznie z perspektywy świata Ja; jest to świat, jak to określa, „trzech absolutów”⁸; „trzech” i nie „trzech”. Jedno wszak dla niego, żeby nie było niejasności, nie ulega najmniejszej wątpliwości.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, s. 71.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 71–72.

⁸ Ibidem, s. 73.

Wyróżnienie w Ja trzech absolutów nie oznacza bynajmniej tego, że Ja przestaje tu być absolutem; Jedynym absolutem. „Absolutne Ja — czytamy w cytowanym dziele — jest bezwzględnie równe sobie samemu: wszystko w nim jest jednym i tym samym Ja, i należy (jeśli wolno tak niewłaściwie się wyrazić) do jednego i tego samego Ja. Nie da się tam niczego odróżnić, nie ma żadnej wielości. Ja jest Wszystkim — i jest Niczym, ponieważ jest niczym *dla siebie*, ponieważ w sobie samym nie może odróżnić niczego ustanawiającego ani ustanawianego — Ja *dąży* [...] do tego, by mocą swej istoty trwale utwierdzać się w tym stanie”⁹.

W myśli Fichtego pragnienie przewyciężenia tautologii: Ja = Ja nie jest bynajmniej podyktowane koniecznością zaspokojenia intelektualnej potrzeby. Jeżeli bowiem przyjęło się za punkt wyjścia, jak cała nowożytność, Ja, a jednocześnie nie udziela się zgody na dotychczasowe pomysły na organizację jego życia, to chcąc na tym Ja coś zbudować, trzeba z Jego świata wydedukować jakąś podstawę takiej budowy; dać Mu (Jei) jakieś „umocowanie”. Taką szansę daje tu pojawienie się w Ja nie-Ja. W koncepcie Fichtego, jak zauważa się w literaturze przedmiotu, „Ja może ustanowić siebie **jako** podmiot dopiero wtedy, gdy w swoim »Innym«, [...] najpierw znajdzie również **jakieś Ja** — tj. **inny podmiot**; jedynie ten bowiem jest zdolny [...] **weszać** [go] **do wolnego** — właśnie **podmiotowego** — działania”¹⁰. „Nie ma Ja bez My”¹¹. A więc w procesie, o jakim mowa, pojawia się w świecie Ja wielość nie-Ja; ludzka zbiorowość: My. Jesteśmy razem. Jeżeli zatem, jak to w *Powołaniu człowieka* określa Fichte, „odesłany do mnie samego”¹², przyjmę taki punkt widzenia, to kiedy „oburzam się na bezrozumność i występki [to oburzam się na nie] nie jako człowiek rozważający, opierający się sam na sobie i sam w sobie zupełny, lecz tylko jako działający człowiek społeczny”¹³. I tak oto „człowiek indywidualny odnajduje sam siebie, rozumie i kocha siebie samego tylko w drugim człowieku, a każdy duch może się rozwinąć tylko z innych duchów; nie ma poszczególnego człowieka, jest tylko ludzkość, i nie ma indywidualnego myślenia, miłowania i nienawidzenia, tylko miłowanie, nienawidzenie we wzajemności i przez nią”¹⁴. I ten „stały postęp ku coraz

⁹ Ibidem, s. 290–291.

¹⁰ M.J. Siemek: *Ja i my. Intersubiektywność w filozofii Fichtego*. W: *Historia i wyobraźnia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*. Warszawa 1992, s. 41.

¹¹ Ibidem, s. 43.

¹² J.G. Fichte: *Powołanie człowieka*. Przekład A. Zielenicki. Opracowanie I. Krońska. Warszawa 1956, s. 111.

¹³ Ibidem, s. 206–207.

¹⁴ Ibidem, s. 209.

większej doskonałości, odbywający się po linii prostej, która biegnie w nieskończoność¹⁵, składa się na tytułowe „powołanie człowieka”. Fichte, rzecz jasna, ma świadomość tego, że to wszystko tworzy błędne koło, a jednak, jak pisze, „kto pragnie się od niego uwolnić, ten chce, żeby ludzka wiedza była całkowicie pozbawiona podstaw¹⁶. A jeśli „kto ma na to ochotę, niechże sobie docieka, co by wiedział, gdyby jego Ja nie było Ja, tj. gdyby nie istniał i nie mógł od swego Ja odróżnić żadnego Nie-Ja”¹⁷.

Tak oto „człowiek indywidualny, rozumiejąc i kochając siebie samego tylko w drugim człowieku”, odnajduje drogę wyjścia poza tautologię: Ja = Ja. „Czegóż to szukasz, moje serce łkające?” – zadaje pytanie Fichte. „Oto odpowiedź: Żądam czegoś znajdującego się poza samym tylko wyobrażeniem”¹⁸. Dla Fichtego myśl przeciwna jest „myślą śmieszną i głupią”¹⁹. A „dla sądu wykształconego [...] jest to myśl przygnębiająca i zabójcza”²⁰. „Moje wyobrażenia – orzeka – mają coś znaczyć”²¹. Co? „Czyny istot wolnych – pisze Fichte – mają następstwa tylko dla innych istot wolnych, [...] i to, co do czego są one wszystkie zgodne, to właśnie jest światem. Ale następstwa te mają one jedynie poprzez wolę nieskończoną”²². Ta wola „jest [...] w rzeczy samej Stwórcą świata”²³. A jeżeli tak, to trzeba przyjąć, iż „całe nasze życie jest Jego życiem. Jesteśmy w Jego rękę i pozostajemy w Jego rękę, i nikt nie może nas wyrwać spod Jego władzy. Jesteśmy wieczni, ponieważ On jest wieczny”²⁴. „W tobie, o Niepojęty – pisze Fichte, a wygląda to na zamierzoną parafrazę pierwszych słów *Wyznań* św. Augustyna – całkowicie zrozumiałym staje się ja sam dla siebie i świat dla mnie, rozwiązane zostają wszystkie zagadki mojego istnienia i w duchu moim powstaje doskonała harmonia. [...] Ty *wiesz i poznajesz*, co ja myślę i czego chcę. [...] Ty *chcesz*, ponieważ chcesz, ażeby moje dobrowolne posłuszeństwo miało następstwa na całą wieczność. [...] Ty *działasz*, a sama twoja wola jest czynem. [...] Ty *żyjesz i jesteś*, ponieważ wiesz, chcesz i działasz. [...] Jestem spokojny, cokolwiek zdarzy się w świecie – bo wszystko zdarzy się w *twoim*

¹⁵ Ibidem, s. 210.

¹⁶ J.G. Fichte: *Teoria wiedzy...*, s. 45.

¹⁷ Ibidem, s. 46.

¹⁸ J.G. Fichte: *Powołanie człowieka...*, s. 111.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 195.

²³ Ibidem, s. 190.

²⁴ Ibidem, s. 191.

świecie. [...] Już nie ma przyrody; ty jesteś, i tylko ty”²⁵. W tej sytuacji trzeba przyjąć, twierdzi Fichte, iż istnieje „coś, co wedle praw duchowych jest dobrem najwyższym, ja zaś powinienem mieć zdolność swobodnego szukania tego dobra”²⁶. I tak, „powinienem [...] w ludzkości reprezentować [...] cnotę”²⁷. Oto „cała moja osobowość” zatracą się „w oglądzie [tego] celu”²⁸. I tak samo Twoja; i każdego z Nas. „Szukałem trwożliwie blasku światła”²⁹ – zwierza się Fichte, po czym uzupełnia: „Światło nie jest poza mną, lecz we mnie; ja sam jestem światłem”³⁰.

Sposób rozumowania Fichtego stanie się przedmiotem krytyki, jaką zgłosi Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. „Fichte ma rację – podkreśla Schelling – mówiąc, że to człowiek ustanawia świat”³¹. Problem w tym, iż „pojmuje [on] Ja [...] jako tylko *ludzkie* Ja. Tym, co jedynie i naprawdę istnieje, jest Ja, jakie każdy znajduje w swojej świadomości. Wszystko jest dla każdego ustanowione tylko przez jego Ja i w jego Ja. Mocą tego *transcendentalnego* aktu [...] ustanowione jest dla każdego człowieka całe uniwersum, które właśnie dlatego istnieje *tylko* w świadomości. Wraz z tym samoustanowieniem – Ja jestem – dla każdego indywiduum zaczyna się świat, akt ten w każdym jest jednakowo wiecznym, bezczasowym początkiem zarówno jego samego, jak i świata”³². W efekcie takiego myślenia „przyroda zniknęła mu [Fichtemu – W.K.] w abstrakcyjnym [...] pojęciu Nie-Ja”³³. Owszem, zauważa Schelling, „twierdzenie – wszystko jest za sprawą Ja i dla Ja – schlebia zrazu poczuciu ludzkiej godności”³⁴. Pobrzmiewa jednak w tym coś „chętnego”³⁵. Przyjmując bowiem, iż „Ja ustanawia rzeczy wobec siebie zewnętrzne”, zapomina się o tym, że „zbyt wiele jest [...] takich rzeczy, które Ja chciałoby zmienić, gdyby zewnętrzny byt zależał od niego”³⁶. A wiadomo, że nie zależy. A nie zależy dlatego, że byt istnieje

²⁵ Ibidem, s. 192, 193, 194.

²⁶ Ibidem, s. 35.

²⁷ Ibidem, s. 200.

²⁸ Ibidem, s. 203.

²⁹ Ibidem, s. 45.

³⁰ Ibidem, s. 87.

³¹ F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia*. Przekład K. Krzemieniowa. Warszawa 2002, s. 233.

³² F.W.J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego*. Przekład K. Krzemieniowa. Warszawa 2002, s. 395.

³³ Ibidem, s. 396.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

bez względu na to, czy jest przedmiotem świadomości, czy nie. Schelling, wychodząc od Ja, wybiera drogę przeciwną. „Świat zewnętrzny istnieje *dla mnie* oczywiście o tyle tylko, o ile zarazem ja sam istnieję i jestem sobie świadomy [...] – pisze. Ale – dodaje – [...] jest także odwrotnie, że – *skoro istnieję dla siebie samego i jestem sobie świadomy*, to wypowiadając owo Ja *jestem*, znajduję również świat jako już istniejący, a zatem, że *już świadome* Ja w żadnym razie nie może świata wytwarzać”³⁷. „Ustanawiać” nie oznacza „wytwarzać”. Jeżeli przyjęło się taki, jak w ujęciu Fichtego, sposób rozumowania, to jak twierdzi Schelling, „nie było [...] żadnych przeszkód, aby z owym *teraz* Ja świadomego we mnie cofnąć się aż do momentu, kiedy ono jeszcze nie było sobie świadome – uznać pewien region leżący poza obrębem *teraz obecnej* świadomości oraz jakąś aktywność, która do świadomości dochodzi już nie sama, lecz tylko poprzez swój rezultat”³⁸. Tym rezultatem jest świadomość ujmująca byt. Jest bowiem tak, że „tylko to może dojść *do siebie*, co przedtem było *poza sobą*”³⁹. To coś, co było przedtem, to w rozumieniu Schellinga Bóg, absolut, przedmiot jego „filozofii objawienia” [*sic!*]. W jego koncepcji następuje, jak to sam określa, „odwrócenie Fichteńskiego pojęcia”⁴⁰. Ja jest tu „*samym byciem*”⁴¹. Jednakże to *bycie* realizuje się wyłącznie w absolicie; „absolutnie Jedynym”⁴².

W myśli Fichtego – który w świecie Ja odkrył nie-Ja i jednocześnie coś „trzeciego” – duch kultury nowożytnej wytyczył nowe horyzonty. I to jest punkt wyjścia Hegla. „To, co uchwycił Fichte – zauważa w swych *Wykładach z historii filozofii* – jest absolutną formą; czyli absolutną formą jest właśnie absolutny byt dla siebie, absolutna negatywność – nie jednostkowość, lecz pojęcie jednostkowości, a tym samym pojęcie rzeczywistości”⁴³. W jego koncepcji „Ja jest prawdziwym syntetycznym sądem *a priori*, jak to nazwał Kant”⁴⁴. A to, w rzeczy samej, oznacza, że Fichte porzuca sposób rozumowania Kanta. „Zaczynając od Ja, Fichte nie zabiera się do dzieła tak, jak Kant, [tzn.] opowiadając; na tym polega jego wielkość – twierdzi Hegel. Wszystko ma być wyprowa-

³⁷ Ibidem, s. 397.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 399.

⁴¹ Ibidem, s. 56.

⁴² F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia...*, s. 118.

⁴³ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Przekład Ś.F. Nowicki. T. 3. Warszawa 2002, s. 569–570.

⁴⁴ Ibidem, s. 571.

dzzone z Ja, opowiadanie ma być zniesione. — Wiem to, co jest we mnie; jest to czysta, abstrakcyjna wiedza, to jestem Ja sam. Od tego Fichte zaczyna. Kant przyjmuje określenia czystej wiedzy, kategorie, w sposób empiryczny, bierze je z logiki — postępowanie całkowicie nie-filozoficzne, nieuprawnione. Fichte poszedł dalej [...]; domagał się i podjął próbę przeprowadzenia wywodu, konstrukcji określeń myślowych z Ja⁴⁵. I to jest trafne ujęcie.

Jednocześnie jednak ma ono istotną wadę. „Fichte — twierdzi Hegel — wysunął tylko to pojęcie [pojęcie Ja — W.K.]; nie doprowadził go jednak do [postaci] nauki, do jego immanentnego samourzeczywistnienia się. To pojęcie utrwała mu się bowiem jako to pojęcie; ma ono dla niego charakter absolutny tylko o tyle, o ile jest pojęciem niezrealizowanym, a zatem staje jako takie [...] naprzeciw rzeczywistości”⁴⁶. „Ja jest pewne — podkreśla Hegel; ale filozofia chce prawdy”⁴⁷. „Podstawą systemu Fichtego — pisze Hegel w rozprawce, w której prezentował system autora *Teorii wiedzy* — jest ogląd intelektualny, czyste myślenie samo o sobie, czysta samoświadomość »Ja = Ja, Ja jestem«; absolut jest podmiotem-przedmiotem, a Ja tą identycznością podmiotu i przedmiotu”⁴⁸. I tu właśnie tkwi błąd. Wedle Hegla bowiem, jeżeli Ja jest tą identycznością, to albo jest jednym, albo drugim. Przedmiotem być nie może. Jest zatem podmiotem. Wracamy do punktu wyjścia. Świat Ja, który Fichte określił jako „subiektywno-objektywność”⁴⁹, pozostaje cały czas tym pierwszym. „I nic [tu] nie pomaga — pisze Hegel — że Ja jest prawdziwym życiem i żywomością, samym działaniem i aktywnością, tym, co najrealniejsze i najbardziej bezpośrednie w świadomości każdego: podczas gdy zostanie absolutnie przeciwstawione przedmiotowi, nie jest czymś realnym, lecz tylko pomyślanym, czystym wytworem refleksji, czystą formą poznawania”⁵⁰. A „filozofia, której zasada jest czymś formalnym, sama staje się formalną filozofią”⁵¹. Pojęcie, pojęcie jednostkowości — to za mało.

Fichte, twierdzi Hegel — powróćmy do jego *Wykładów z historii filozofii* — „wyobrażał sobie, że w jakiejś mierze sam tworzy surdut, który wdziewa, w trakcie wdziewania albo nawet już w trakcie przypatry-

⁴⁵ Ibidem, s. 575.

⁴⁶ Ibidem, s. 572.

⁴⁷ Ibidem, s. 574.

⁴⁸ G.W.F. H e g e l: *Prezentacja systemu Fichtego*. Przekład J. K r a k o w s k i. „Nowa Krytyka” [Szczecin] 1992, nr 2, s. 99.

⁴⁹ J.G. F i c h t e: *Powołanie człowieka...*, s. 81.

⁵⁰ G.W.F. H e g e l: *Prezentacja systemu Fichtego...*, s. 130.

⁵¹ Ibidem, s. 131.

wania mu się”⁵². W jego myśli nie ma możliwości wyjścia w kierunku tego, co ogólne, bytu. W efekcie, jak podkreśla Hegel, „wszystko kończy się [...] tu jedynie na powinności, usiłowaniu, tęsknocie”⁵³. „Filozofia Fichtego poznaje tylko ducha skończonego, nie poznaje ducha nieskończonego, nie poznaje [go] jako ogólnego myślenia. [...] Wiedza o absolutnej jedności ujęta jest jako wiara w *moralny porządek świata*; ten porządek jest absolutną przesłanką; przy wszystkim, co Ja czyni, mamy wiarę, że każdy moralny postępek będzie miał dobry skutek”⁵⁴. „Tak więc – uzupełnia Hegel – Fichte kończy na tym, że najwyższa idea, idea zjednoczenia wolności i przyrody, nie jest bezpośrednio poznawana. [...] To zjednoczenie, w które się wierzy, znajduje on również w *miłości Boga*. Jako coś, w co się wierzy, co się odczuwa, forma ta należy do religijności, nie do filozofii”⁵⁵. W zastosowaniu praktycznym, a więc w odniesieniu do życia zbiorowego, Fichteński formalizm prowadzi do takiej wizji państwa, która jest, wedle Hegla, „czymś tak bezdusznym, [...] jak bezduszne były niektóre z konstytucji francuskich, które widzieliśmy w czasach nowożytnych – formalne zewnętrzne połączenie i odniesienie, w którym jednostki jako takie uchodzą za coś absolutnego, czyli najwyższą zasadą jest *prawo*. Tym, co ogólne, nie jest duch, substancja całości, lecz zewnętrzna, rozsądkowa, negatywna władza nad jednostkami. Państwo jest ujęte nie w swej istocie, lecz tylko jako stan prawny, tzn. właśnie jako zewnętrzne odniesienie [rzeczy] skończonych do skończonych. [...] Kant jako pierwszy oparł prawo na fundamencie *wolności*; również Fichte w prawie naturalnym czyni zasadą wolność; jest to jednak, jak u Rousseau, wolność w formie jednostkowego indywiduum”⁵⁶. Fichtego koncepcja zamkniętego państwa handlowego, w którym, jak czytamy w jego pismach, „w ogóle nie ma jednostek innych niż obywatele”⁵⁷, to – w przekonaniu Hegla – w istocie powrót do świata, w którym jednostki „pozostają [...] zawsze czymś nieprzystępnym, negatywnym w stosunku do siebie nawzajem”⁵⁸. „Abstrakcja Fichtego i jego twardy rozsądek – konkluduje Hegel – mają coś odstrasającego dla myślenia”⁵⁹.

⁵² G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Przekład Ś.F. Nowicki. T. 2. Warszawa 1996, s. 248.

⁵³ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 3, s. 582.

⁵⁴ Ibidem, s. 593, 594.

⁵⁵ Ibidem, s. 594–595.

⁵⁶ Ibidem, s. 598.

⁵⁷ J.G. Fichte: *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*. Przekład P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke. Warszawa 1996, s. 248.

⁵⁸ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 3, s. 599.

⁵⁹ Ibidem, s. 605.

„Zły to obraz, na którym artysta pokazuje samego siebie”⁶⁰ – twierdzi Hegel. A poza taki sposób malowania wyszedł Schelling. Było to wyjście „jedynie znaczące”⁶¹. Problem wszak w tym, iż tak, jak u Fichtego nie widać przedmiotu, tak u Schellinga – w rzeczy samej – widać tylko przedmiot. „Filozofia Schellinga przeszła teraz przede wszystkim do poznawania Boga”⁶² – twierdzi Hegel. Schelling zasadą swojego sposobu widzenia świata czyni „wiedzę bezpośrednią – inteligentny ogląd, który powinien mieć każdy człowiek, a zwłaszcza filozof”⁶³. Treścią tego oglądu ma być absolut, rozumiany jako „byt sam w sobie i dla siebie, ale wyrażony jako coś konkretnego, zapośredniczającego się w sobie, jako absolutna jedność tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe, czyli jako absolutne niezróżnicowanie tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe. Filozofia Schellinga zaczyna [...] od wiedzy bezpośredniej, od oglądu intelektualnego; ale z drugiej strony jej treścią nie jest już coś nieokreślonego, istota istot, lecz absolut jako konkretny”⁶⁴. Mówiąc prościej – Schelling, zaczynając od Fichteńskiego „Ja absolutnego”, nie wykorzystał szans, jakie stwarzał taki punkt wyjścia; przeciwnie: powrócił do ujęcia nie tylko przed-Fichteńskiego, ale w ogóle przednowożytnego. A wedle Hegla w czasach mu współczesnych, jak pisze, „jest to najwygodniejsza maniera, polegająca na opieraniu poznania na tym, co komu przyjdzie do głowy”⁶⁵. W koncepcji Schellinga „bezpośredni intelektualny ogląd, czy też [...] definicja tego, co absolutne, jest [...] czymś z góry założonym, jest żądaniem stawianym każdemu, kto chce filozofować, żeby miał ten ogląd”⁶⁶. Rzecz wszak w tym, iż „to oglądanie jest jako takie poznawaniem, ale [samo] nie jest jeszcze niczym poznany; jest tym, co niezapośredniczone, tym, czego się żąda. Należy je mieć jako takie coś bezpośredniego; a coś, co można mieć, to coś, czego również można nie mieć. – Dlatego to bezpośrednie żądanie robiło wrażenie, jak gdyby filozofia Schellinga wymagała jako warunku jakiegoś swoistego talentu, geniuszu czy też stanu umysłu – w ogóle czegoś przypadkowego”⁶⁷. W efekcie u Schellinga jest tak, jak z sarkazmem podkreśla Hegel, że „kto jego filozofii nie rozumie, powinien [...] uważać, że nie posiada

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, s. 607.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem, s. 615.

⁶⁴ Ibidem, s. 615–616.

⁶⁵ Ibidem, s. 616.

⁶⁶ Ibidem, s. 628.

⁶⁷ Ibidem.

tego oglądu”⁶⁸. A „tego, czy się go ma, czy też nie, nie można wiedzieć”⁶⁹. Oderwanie przedmiotu od podmiotu, bytu od Ja, jest równie wadliwe, jak pogląd przeciwny.

Hegel zaczyna od Ja. A to dla niego nie oznacza nic innego, jak powrót do Hobbesa. Hobbes, zauważa, „współczesny Cromwella, znalazł w wydarzeniach [...] [swego – W.K.] czasu, w angielskiej rewolucji, sposobność do rozmyślań na temat zasad państwa i prawa; i w istocie dotarł do sedna”⁷⁰. Jego dzieła „zawierają [...] zdrowsze myśli na temat natury społeczeństwa i władzy niż te, które po części są jeszcze w obiegu”⁷¹. Myśl Hobbesa, iż „prawdziwym stanem natury jest wojna wszystkich przeciwko wszystkim”, jest „bardzo słuszna”⁷². Jednostka to – jak to określa Hegel w *Fenomenologii ducha* – „proste Ja”⁷³. Ja, które chce żyć. Czym jest życie? Życie, odpowiada, jest „pożądaniem”⁷⁴. To tyle, co eksterioryzacja Ja. A to z kolei w jego terminologii oznacza „znoszenie”⁷⁵ tego, co „inne”⁷⁶. Nie ma *pożądania*, jeśli nie ma jego przedmiotu. Ja istnieje pod warunkiem, że istnieje inne; inne – jako przedmiot. I świadomość tego stanu rzeczy składa się na jednostkową, jak to określa Hegel, „samowiedzę”⁷⁷. „Będąc pewna nicości tego »innego«, samowiedza ustanawia to *dla siebie* jako swoją prawdę, unicestwia samoistny przedmiot i nadaje sobie przez to pewność samej siebie jako pewność *prawdziwą*, jako taką pewność, która powstała dla niej samej *w sposób przedmiotowy*”⁷⁸. „Dopiero dzięki temu istnieje ona naprawdę”⁷⁹. Jest to jednak tylko pół prawdy. Ja nie zaistnieje, dopóki nie zidentyfikuje przedmiotu swego *pożądania*. A to oznacza sytuację, iż ten przedmiot, Inny, zaakceptuje siebie w roli przedmiotu. Każdą jednostkę charakteryzuje, jak pisze Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych*, „popęd, aby *ukazać* siebie jako wolną jaźń i *zaistnieć* jako taka dla Innego”⁸⁰. Tę chęć określa on jako „proces

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 381.

⁷¹ Ibidem, s. 382.

⁷² G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 2, s. 116.

⁷³ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Przekład Ś.F. Nowicki. Warszawa 2002, s. 130.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, s. 132.

⁸⁰ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przekład Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990, s. 448.

uznawania”⁸¹. Ja istnieję jako ten, który jest. Ty, z Mojego punktu widzenia, w takiej samej roli nie możesz funkcjonować. Nie pozostaje Ci zatem nic innego, jak uznanie tego stanu rzeczy. Jest to sytuacja, którą Hegel określa jako „walkę o uznanie”⁸². A jej wynikiem „jest nierówność polegająca na tym, że jedna z walczących samowiedz, preferując życie, zachowuje siebie jako jednostkową samowiedzę, ale wyrzeka się przy tym bycia uznaną, a druga, trwając cały czas przy swoim odnoszeniu się do siebie samej, osiąga to, że zostaje uznana przez pierwszą”⁸³. Rzecz jasna, ta pierwsza nie zgodzi się na to. I całą tę sytuację można odwrócić. Jak pisze Hegel, „każda jednostka, tak jak naraża własne życie, musi też dążyć do śmierci drugiej; ta druga nie ma bowiem dla niej większego znaczenia niż ona sama”⁸⁴. Jest to, mimo osobliwości języka, opis Hobbesa „stanu natury”.

Na świat człowieka, przedstawiany przez Hegla, składa się – z jednej strony – „proste Ja”, które jest tym Ja wówczas, gdy wychodząc poza siebie, odnajduje się w przedmiocie swego pożądania, w nie-Ja; z drugiej strony, jest to to nie-Ja, „przedmiot” tego pożądania. „Oba – jak to ujmuje Hegel – momenty są istotne; ponieważ początkowo są sobie nierówne i przeciwstawne, i nie doszło jeszcze do ich refleksyjnego skierowania się ku jedności, istnieją one jako dwie przeciwstawne postacie świadomości; jedna, samoistna, której istotą jest byt dla siebie, i druga, niesamoistna, której istotą jest życie, czyli byt dla innego. Pierwsza jest *panem*, druga – *poddanym*”⁸⁵. I to jest rdzeń relacji: Ja – nie-Ja. „Panem – pisze Hegel – jest świadomość istniejąca *dla siebie*, ale już nie samo tylko jej pojęcie, lecz [...] świadomość, która zapośredniczona jest ze sobą samą przez *inną* świadomość, mianowicie taką, do której istoty należy to, że jest połączona z samoistnym *bytem*, czyli z elementem rzeczowym w ogóle. Pan odnosi się do obu tych momentów: do *rzeczy* jako takiej, do przedmiotu pożądania, i do świadomości, dla której tym, co istotne, jest element rzeczowy. [...] Pan odnosi się *do poddanego w sposób pośredni poprzez samoistny byt*”⁸⁶. Mówiąc prościej: Ja istnieje wtedy, kiedy istnieje nie-Ja. To nie-Ja, to Inny, który dla Ja jest tym, kto pragnie rzeczy. To jednak nie koniec. „Podobnie też – kontynuuje Hegel – odnosi się pan *w sposób pośredni – poprzez podda-*

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, s. 449.

⁸⁴ G.W.F. H e g e l: *Fenomenologia ducha...*, s. 135.

⁸⁵ Ibidem, s. 136.

⁸⁶ Ibidem, s. 137.

nego – do rzeczy”⁸⁷. Poddany „jedynie [...] rzecz obrabia”⁸⁸. „Dla pana natomiast dzięki temu pośrednictwu *staje się możliwe bezpośrednio* odnoszenie się [do rzeczy] jako czyste jej *negowanie*, czyli *spożywanie*. Udać mu się to, co nie udało się pożądanemu: uporanie się z rzeczą i zaspokojenie siebie poprzez [jej] spożywanie. Pożądanemu nie udało się to ze względu na samoistność rzeczy: pan zaś, wsunawszy między siebie a rzecz poddanego, wiąże się dzięki temu tylko z niesamoistnością rzeczy i spożywa ją w sposób czysty; natomiast aspekt samoistności [rzeczy] pozostawia poddanemu, który ją obrabia. Dzięki obu tym momentom dochodzi dla pana do skutku jego bycie uznanym przez drugą świadomość; ta druga świadomość zakłada w nich bowiem siebie jako coś nieistotnego. [...] Druga świadomość znosi siebie jako byt dla siebie, a zatem sama czyni to, co czyni wobec niej pierwsza”⁸⁹. Mówiąc mniej wyszukanie: życie to spożywanie na przykład śliwki. Tę śliwkę można jednak spożywać pod warunkiem, że jest to śliwka zerwana. Życie to spożywanie śliwki zerwanej. Jej zrywanie wszak to tylko zrywanie; czynność czysto prozaiczna. I to ta czynność wypełnia bez reszty życie *poddanego*. Tak przynajmniej odbiera to *pan*; ten, kto spożywa śliwkę.

Świadomość *poddanego* istnieje wówczas, gdy jest przedmiotem samowiedzy *pana*. A to oznacza, iż trzeba uznać, że tym, co tę świadomość określa bez reszty, jest strach – „strach przed śmiercią, panem absolutnym”⁹⁰; wszak warunkiem życia (życia *pana*) jest śmierć *poddanego*. Świadomość ta, jak pisze Hegel, „w strachu tym wewnętrznie się rozplynęła, zadrżała w sobie na wskroś, zachwiało się w niej wszystko, co miało jakąś stałość”⁹¹. I tu okazuje się, iż to, co dotychczas w świecie *poddanego* było mało znaczące, daje szansę na to, aby ten mógł zaistnieć jako równorzędny partner dla świata *pana*; aby ów *poddany* mógł pokonać strach; Hobbesowski „strach jednego przed drugim”. Tym czymś jest wspomniane *obrabianie* rzeczy, czyli – w ujęciu Hegla – praca. Z jednej strony praca to czynność wyłącznie służebna; *obrabianie* rzeczy dla *pana*, który tę rzecz spożywa. Z drugiej wszakże strony jest tak, iż, jak pisze Hegel, „choć strach przed panem jest początkiem mądrości, to w strachu tym istnieje świadomość *dla samej siebie*, a *nie byt dla siebie*. Dzięki pracy dochodzi ona jednak do siebie samej. W momencie, który odpowiada pożądanemu w świadomości pana,

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, s. 137–138.

⁹⁰ Ibidem, s. 138.

⁹¹ Ibidem.

świadomości służebnej zdawał się wprowadzić przypadać w udziale aspekt nieistotnego odnoszenia się do rzeczy, ponieważ rzecz zachowywała tu swoją samoistność. Pożądanie zastrzegło dla siebie czyste negowanie przedmiotu i – co za tym idzie – niezmacone poczucie siebie. Jednak z tego względu samo to zadowolenie jest tylko pewnym zanikaniem, brak mu bowiem strony *przedmiotowej*, czyli *trwałego istnienia*. Praca natomiast jest pożądaniem *hamowanym*, zanikaniem *powstrzymanym*, tzn. praca *kształtuje*. Negatywne odnoszenie się do przedmiotu staje się jego *formą* i czymś *trwałym* właśnie dlatego, że dla pracującego przedmiot ma samoistność. Ten *negatywny* termin średni, czyli *czynność* formująca, jest jednocześnie *jednostkowością*, tzn. czystym bytem dla siebie świadomości, który teraz w pracy wychodzi poza siebie i wstępuje w element trwania⁹². Mówiąc jeszcze raz prościej: *obrabianie* rzeczy to czynność mało istotna. Ale spożywanie rzeczy – z tej racji, że jest jej spożywaniem właśnie, a więc jej unicestwianiem – jest tym bardziej niczym: jem kupioną za pieniądze, zerwaną przez Innego – tu: *poddanego* – śliwkę; śliwka przestaje istnieć. W tej sytuacji trzeba przyjąć, iż jakąś trwałość ma, w rzeczy samej, to pierwsze, czyli obrabianie rzeczy. Jest to zrywanie śliwki (choć ma ono na celu, finalnie, jej spożycie). W pracy tworzy się podstawy ludzkiej egzystencji; wszystkiego. Tak tę prawdę odbiera *poddany*; ten, kto podejmie wysiłek zerwania śliwki.

Na pierwszy rzut oka relacja: *pan* – *poddany*, do refleksji nad życiem społecznym nic nowego nie wnosi. Wszak można to uznać za opis świata Locke’a. To, że akurat kupującego nazwę *panem*, a sprzedającego efekt swojego wysiłku, pracy – *poddanym*, nic nie zmienia. Rynek to *pan* i *poddany*. Jeżeli jest Ja i nie-Ja, to owo „i” zdaje się mówić, że między tym Ja i nie-Ja nie ma już nic. I faktycznie w liberalizmie tak jest. I w tym właśnie wedle Hegla – tkwi słabość tej doktryny. W myśli Locke’a – a od niego, „bierze początek szeroka kultura, która przybrała inne formy, ale co do zasady pozostaje tym samym”⁹³ – twierdzi Hegel, „ma miejsce całkowite wyrzeczenie się prawdy samej w sobie i dla siebie”⁹⁴. „Trzyma się [on] [...] jedynie zjawiska, tego, co jest”⁹⁵. Locke „cofnął się daleko – na stanowisko przedplatońskie”⁹⁶. Dla Hegla rzeczywistość opisana przez Locke’a to świat, jak pisze, „martwej jedności, która rozszczępiona jest na martwe, tylko istniejące,

⁹² Ibidem, s. 139.

⁹³ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 3, s. 360.

⁹⁴ Ibidem, s. 364.

⁹⁵ Ibidem, s. 369.

⁹⁶ Ibidem, s. 376–377.

nieprzeciwstawione sobie terminy skrajne; i oba te terminy skrajne nie używają sobie siebie i nie otrzymują siebie z powrotem od siebie nawzajem za sprawą świadomości, lecz tylko – obojętne w stosunku do siebie, jak rzeczy – pozostawiają sobie wzajemnie wolność”⁹⁷. Nowożytnie państwo „izoluje jednostkę, daje jej jako takiej wolną rękę (tak że ma ona w istotny sposób znaczenie jako osoba), a przecież jako niewidzialny duch wszystko trzyma razem – tak jednak, że właściwie u żadnej jednostki ani świadomość, ani aktywność nie ma na celu całości; działa ona na rzecz całości, sama nie wiedząc jak, chodzi jej tylko o ochronę własnej jednostkowości. Jest to działalność podzielona, z której każdemu przypada jedynie kawałek; tak jak w fabryce nikt nie robi całości, ale ten robi jedną część, tamten drugą. [...] Narody nowożytnie są dla siebie jako jednostki niewolne – wolność *obywatelska* jest właśnie niedostatkim tego, co ogólne, jest zasadą izolacji”⁹⁸. Wolność w tym świecie to „nędzna wolność myślenia i mniemania, co tylko kto chce”⁹⁹.

I tak, Hegel, wykorzystując Fichtego ideę tego, co „trzecie” w Ja, odkrywa w tym Ja – to znaczy tu: między *Ja-panem* a *nie-Ja-poddanym* – coś więcej. „W ten sposób – oświadcza – istnieje już dla nas pojęcie *ducha*”¹⁰⁰. I tak oto, dodaje, „dalszą sprawą staje się doświadczenie tego, czym jest duch, owa absolutna substancja, która w całkowitej wolności i samoistności swego przeciwieństwa, mianowicie różnych dla siebie istniejących samowiedz, jest ich jednością: Ja, które jest My, i My, które jest Ja. Świadomość ma dopiero w samowiedzy jako pojęciu ducha swój punkt zwrotny, w którym z barwnego pozoru zmysłowego »tego świata« i z pustej nocy nadzmysłowego »tamtego świata« wkracza ona w duchowy dzień teraźniejszej obecności”¹⁰¹. Na małej leśnej polance Alf i Bert stają naprzeciw siebie. Prawda jednak jest taka, iż aczkolwiek każdy z nich chce żyć, w istocie nie jest to możliwe. Każdy z nich stoi przed wyborem między rezygnacją z realizacji żądzzy mocy, co oznacza śmierć (śmierć na własne życzenie), a jej realizacją, co także oznacza bardzo prawdopodobną śmierć (śmierć ze strony żądzzy mocy Innego). I oto Hegel, wbrew Hobbesowi, dla którego ta sytuacja była dość kłopotliwa i w istocie nie-do-rozstrzygnięcia, upatruje wielkiej szansy. Upatruje tej szansy w samym punkcie wyjścia – w żądzzy

⁹⁷ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 136.

⁹⁸ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 2, s. 274–275.

⁹⁹ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*. Przekład Ś.F. Nowicki. T. 1. Warszawa 1994, s. 621.

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 132.

¹⁰¹ Ibidem.

mocy. Czym bowiem jest dla Hegla owa żądza? Nie jest to nic innego, jak świadomość Ja bycia *dla siebie*. W tym „dla” wszystko się zawiera. Alf chce być *dla siebie*; i tak samo Bert. I tak jedno „dla” napotyka drugie „dla”. I tak, jak to określa Hegel, „*ruch uznawania*”¹⁰², ruch między Alfem a Bertem okazuje się ruchem dającym życie. Ten ruch, jak pisze, „jest więc [...] podwójnym ruchem obu samowiedz. Każda widzi, że *druga* czyni to samo, co ona; każda czyni sama to, czego domaga się od drugiej, toteż czyni to, co czyni, *tylko* o tyle, o ile druga czyni to samo. Czynność jednostronna na nic by się nie zdała, ponieważ to, co ma się dokonać, może dojść do skutku tylko dzięki nim obu”¹⁰³.

Fichteańskie Ja nie określało się w opozycji wobec myślenia sokratyczno-chrześcijańskiego; to już nie był partner. Swą krytykę kierowało ono w stronę tego stanowiska, w którym pozostały resztki transcendentnego świata; w stronę Kanta. „Koniec – pisał Fichte – z owym rzekomym wpływaniem na mnie i oddziaływaniem rzeczy zewnętrznych, które w ten sposób miałyby udzielać mi wiedzy o sobie – wiedzy, której w nich samych nie ma i która też od nich nie może pochodzić. Podstawa tego, że przyjmuję istnienie czegoś poza mną, nie znajduje się poza mną, ale we mnie samym”¹⁰⁴. I taki jest też pogląd Hegla. „Filozofię Kantowską – pisze – można [...] określić tak, że ducha ujęła ona jako świadomość i dlatego wszelkie określenia, jakie ona zawiera, należą wyłącznie do fenomenologii, a nie do filozofii ducha”¹⁰⁵. Jest to wyraz „strachu przed przedmiotem”¹⁰⁶. Rezultatem, jak to określa, takiego „bojaźliwego”¹⁰⁷ punktu widzenia, jest „twierdzenie, że rozum jest niezdolny poznać to, co nieskończone”¹⁰⁸. „Dziwny to rezultat – komentuje Hegel – jako że to, co nieskończone, jest tym, co rozumowe – twierdzić, że rozum nie jest zdolny poznać tego, co rozumowe”¹⁰⁹. Co to zatem dla Hegla oznacza: nie mieć strachu przed przedmiotem? A jednocześnie – odmiennie, jak to było w ujęciu Fichtego: nie dać się zamknąć w świecie Ja (czy zbioru Ja)? Zarazem zaś – przeciwnie, jak w rozumowaniu Schellinga: nie dać się sprowadzić do oglądu absolutu? Kluczem do myśli Hegla jest to, co ujmuje on jako „pojęcie”. Słowu

¹⁰² Ibidem, s. 133.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ J.G. Fichte: *Powołanie człowieka...*, s. 25–26.

¹⁰⁵ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 440.

¹⁰⁶ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Przekład A. Landmana. T. 1. Warszawa 1967, s. 45.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 53.

¹⁰⁹ Ibidem.

„pojęcie” nadaje dwa znaczenia. Po pierwsze, jest to to, co pod „pojęciem” rozumie zdrowy rozsądek; nazwa. W myśli Hegla wszakże słowo „pojęcie” ma drugie znaczenie. „Filozofia — pisze — zajmuje się ideami, a przeto nie tym, co zwykło nazywać się *tylko pojęciami*; przeciwnie, wykazuje ona raczej jednostronność i nieprawdziwość takich »tylko pojęć« oraz to, że jedynie pojęcie (nie to, co się często w ten sposób nazywa [...]) jest właśnie tym, co posiada rzeczywistość i to mianowicie w ten sposób, że samo ją sobie nadaje. Wszystko, co nie jest taką przez samo pojęcie założoną *rzeczywistością*, jest [tylko] przemijającym istnieniem, zewnętrzną przypadkowością, mniemaniem, pozbawionym istoty zjawiskiem, nieprawdą, złudzeniem itd. [...] *Postać*, jaką pojęcie nadaje sobie w swoim urzeczywistnieniu się, [...] jest odróżnionym istotnym momentem idei”¹¹⁰. Wedle Hegla ludzki język nie składa się bez reszty z nazw, służących opisowi faktów i rzeczy. Jest w nim coś więcej. O prawdzie można mówić jedynie wówczas, gdy „w głębię rzeczy [znanej z doświadczenia] przenika [...] powaga pojęcia”¹¹¹; to znaczy pojęcia w tym drugim znaczeniu. *Rzeczywistość*, to, co nie-„przemijające”, to świat takich właśnie pojęć, świat, którego z jednej strony nie da się sprowadzić do „barwnego pozoru zmysłowego »tego świata«”, z drugiej — do „pustej nocy nadzmysłowego »tamtego świata«”.

„Prawdziwa myśl — pisze Hegel — nie jest mniemaniem o rzeczy, lecz pojęciem rzeczy samej. Pojęcie rzeczy nie jest nam dane z przyrody. Każdy człowiek ma palce, może posiadać pędzel i farby, ale nie jest jeszcze tym samym malarzem. Tak samo ma się rzecz z myśleniem. [...] Tylko prawidłowe myślenie daje znajomość i poznanie rzeczy. [...] Istnienie pojęcia jest [...] jego ciałem”¹¹². Jednostka żyjąca jedynie w świecie nazw, których desygnatem są tylko konkretne rzeczy, to istota, która, jak pisze Hegel, „jako taka jest dla siebie wszelką realnością, [...] jest [...] założona *bezpośrednio* jako *prosty byt sam w sobie* [...], [który] występuje jako pierwotna określona natura. [...] [Żyje] tak, jak na przykład nieokreślone życie zwierzęce oddaje swój oddech żywiołowi wody, powietrza i ziemi [...] i zanurza w nie wszystkie swoje momenty”¹¹³. Gdybyśmy, twierdzi, wyobrazili sobie świadomość tej jednostki tak, iż próbuje ona jakoś wyjść poza siebie, gdybyśmy ją sobie wyobrazili jako „świadomość dążącą do urzeczywistnienia jakiejś innej treści, to wyobrażalibyśmy ją sobie jako jakieś *Nic*, zmierzające do *Ni-*

¹¹⁰ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Przekład A. Landman. Warszawa 1969, s. 23.

¹¹¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 15.

¹¹² G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 342.

¹¹³ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 258.

czego”¹¹⁴. Świat takiej jednostki określa on jako „zwierzęce królestwo ducha”¹¹⁵, chociaż w tym królestwie może ona „doświadczać sama w sobie radości”¹¹⁶. Treścią tego świata są, jak to ujmuje Hegel, „puste abstrakcje”¹¹⁷.

W myśli Hegla słowo „abstrakcja” to inne określenie słowa „pojęcie”. Hegel, tak jak w przypadku tego ostatniego, także słowa „abstrakcja” używa w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, na oznaczenie – paradoksalnie – przeciwieństwa myślenia abstrakcyjnego; jest to ogląd rzeczywistości na zasadzie: „koń jaki jest, każdy widzi”. Po drugie, jest ona tu rozumiana, zgodnie z etymologią tego terminu, jako coś oderwanego od konkretności. Jest to myślenie w kategoriach „ogólności”¹¹⁸. Świat tego pierwszego myślenia to świat „spokoju”¹¹⁹; tego drugiego – to świat „niepokoju”¹²⁰. „Kto myśli abstrakcyjnie?” – zadaje pytanie Hegel, mając na uwadze ten pierwszy sposób. I odpowiada: „Człowiek niekulturalny, nie zaś kulturalny. Dobre towarzystwo dlatego nie myśli abstrakcyjnie, że jest to zbyt łatwe [...], a [czyni to] nie z próżności, która wynosi się ponad to, czego nie potrafi, lecz z racji wewnętrznej nieważności sprawy”¹²¹. W świecie pustych abstrakcji, myślenia zdroworozsądkowego, istotę rzeczy uważa się za abstrakcję – w etymologicznym tego słowa znaczeniu – właśnie; za coś mało istotnego. W realnie istniejącej rzeczywistości wszak, wedle Hegla, rzecz ma się odwrótnie. Nie ma poznania bez ujęcia go jako świata pojęć, idei; jako *ogólności*. Działalność istoty ludzkiej to dzieło malarza; nie jest to świat spokoju, lecz świat niepokoju.

Hegel, powtórzmy, uznaje Ja za punkt wyjścia wszystkiego i punkt dojścia wszystkiego, a zatem za Wszystko. I jednocześnie przyjmuje, iż to Ja ma umocowanie w obiektywnej rzeczywistości – więc we Wszystkim. I do tego Fichteńsko-Schellingowskiego dorobku post-Kantowskiej tradycji Hegel dodaje ruch. W konsekwencji przyjęcia takiego stanowiska przedstawienie tego wszystkiego, jak pisze Hegel w *Nauce logiki*, „nie może być ani określaniem, ani refleksją zewnętrzną, dzięki której określenia absolutu by powstawały, lecz tylko *rozwijaniem* (*Auslegung*),

¹¹⁴ Ibidem, s. 259.

¹¹⁵ Ibidem, s. 258.

¹¹⁶ Ibidem, s. 263.

¹¹⁷ Ibidem, s. 93.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem, s. 195.

¹²¹ G.W.F. Hegel: *Kto myśli abstrakcyjnie?* W: Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984, s. 272.

i to mianowicie rozwijaniem *własnym* absolutu, i tylko *ukazywaniem tego, czym on jest*¹²². „Rozwijanie absolutu jest jego własnym działaniem, i to takim, które *od siebie zaczyna*, podobnie jak *do siebie wraca*”¹²³. Koncept Hegla jednak, poza samym pomysłem, nie ma wiele wspólnego z Plotyńskim *Jednem*, które „przełało się niejako...” Autor *Ennead*, twierdzi Hegel, „miał [...] tę myśl, że istotą Boga jest samo myślenie i że Bóg jest obecny w myśleniu”¹²⁴. Jest to cenna koncepcja, choć jednostronna i mało dynamiczna. Takie myślenie, pisze Hegel, „stanowi pierwszy i prawdziwy świat intelektualny, który następnie pozostaje w pewnym stosunku do świata zmysłowego – ale takim, że ten ostatni jest tylko jego odległym naśladownictwem”¹²⁵. Plotyn nieustannie powraca „do tego, co ogólne, i nie ma w tym właściwego posuwania się naprzód”¹²⁶. Jego idealizm „nie jest jeszcze idealizmem doprowadzonym do końca”¹²⁷; w efekcie „zawiera w sobie wiele arbitralności”¹²⁸. Jego postępowanie, wedle Hegla, przypomina działanie maga. „Magiem jest bowiem właśnie ktoś taki, kto nadaje ogólną moc pewnym słowom, znakom jako zmysłowym, jednostkowym, kto poprzez modlitwy itd. stara się siłą wyobraźni nadać im postać tego, co ogólne [...] – ale na zasadzie nadawania ogólności czemuś, co samo w sobie i stosownie do swojej natury nie jest ogólne; czyli ogólność myśli nie nadała sobie jeszcze ogólnej rzeczywistości”¹²⁹. Rzecz w tym, twierdzi Hegel, że „myśl bohatera jest [tylko] myślą – tym, co prawdziwe, ogólne, jest czyn bohatera; działanie”¹³⁰.

W przekonaniu Hegla tą postacią, która zainicjowała przedsięwzięcie, o jakim tu mowa, był Sokrates. Nie jest to jednak ta archetypiczna postać cywilizacji europejskiej, która jawiła się nam w kontekście *sokratyzmu chrześcijańskiego*. Sokrates, taki, jak go widzi Hegel, „wiedział dobrze, że nauka i sztuka nie rodzą się z misteriów. [...] Areną prawdziwej wiedzy jest [...] jawna świadomość”¹³¹. I tak to odkrył on istotę samoświadomości. W jego daimonionie, pisze Hegel, „możemy widzieć

¹²² G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Przekład A. Landmana. T. 2. Warszawa 1968, s. 259–260.

¹²³ Ibidem, s. 264.

¹²⁴ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 2, s. 534.

¹²⁵ Ibidem, s. 543.

¹²⁶ Ibidem, s. 542.

¹²⁷ Ibidem, s. 535.

¹²⁸ Ibidem, s. 560.

¹²⁹ Ibidem, s. 530.

¹³⁰ Ibidem, s. 530–531.

¹³¹ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. Przekład J. Grabowski i A. Landman. T. 2. Warszawa 1958, s. 31–32.

początek tego, że wola, która przedtem umiejscawiała siebie tylko *na zewnątrz siebie*, przeniosła się do siebie i rozpoznała siebie wewnątrz samej siebie – początek *świadomej siebie*, a przeto prawdziwej wolności¹³². Sokrates „jest herosem, który sam dla siebie reprezentuje prawo, absolutne prawo ducha, który jest pewny samego siebie, świadomości, która w sobie samej decyduje”¹³³. Wedle Hegla jest on tym kimś, kto jako pierwszy „zrozumiał związek między tym, co konkretne, a tym, co ogólne”¹³⁴. W tym sensie jest on nie tyle nauczycielem moralności, ile jej „wynałazcą”¹³⁵. Zdaniem Hegla, nakaz *poznaj samego siebie* „nie oznacza jedynie jakiegoś *samopoznania* dotyczącego *partykularnych* zdolności, charakteru, skłonności i słabostek jednostki, lecz oznacza poznanie tego, co w człowieku prawdziwe, jak również tego, co prawdziwe samo w sobie i dla siebie, czyli samej *istoty* jako ducha; [...] [poznanie] *tego, co ogólne, człowieka jako takiego*”¹³⁶. Hegel ukazuje Sokratesa jako tę szczególną jednostkę, w której myśli dokonuje się „rozwijanie absolutu”; jednostki, która odkrywa, jak żyć bez strachu przed przedmiotem. Zaczyna ona od Siebie, pozostając zarazem „w chmurach”; i zaczyna od chmur, będąc „u siebie”. „Sokrates – twierdzi Hegel – powołując rozum i przekonanie do określania postępowania człowieka, uznał podmiot za czynnik decydujący w przeciwstawieniu do ojczyzny i obyczaju. [...] Ten rodzący się wewnętrzny świat podmiotowości doprowadził do rozłamu z rzeczywistością. I choć Sokrates sam spełniał jeszcze swe obywatelskie obowiązki, to przecież nie owo aktualnie istniejące państwo ze swoją religią, ale świat myśli był mu prawdziwą ojczyzną”¹³⁷.

Hegłowska *fenomenologia ducha* – syntetyzując myśl Fichtego i Schellinga, a jednocześnie wpisując w tę syntezę Hobbesowską koncepcję człowieka, jak i tezę Locke’a, że źródłem wszystkiego jest praca – uświadamia jednostce nowożytnej drogę, na którą składa się – użyjmy Fichteńskiego języka – „stały postęp ku coraz większej doskonałości”; jej powołanie. Na początku tej drogi, drogi nowożytnego Ja, jest Sokrates; Sokrates-wynałazca moralności.

Życie zbiorowe, które ma na uwadze Hegel, określa mianem „społeczeństwa obywatelskiego”. W takiej zbiorowości, jak pisze, „kiedy w realizowaniu swych celów *zachowują* swoją podmiotowość, to

¹³² G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 278.

¹³³ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 1, s. 622.

¹³⁴ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów...*, T. 1, s. 21.

¹³⁵ Ibidem, T. 2, s. 78.

¹³⁶ G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 399.

¹³⁷ G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów...*, T. 2, s. 78–79.

w realizacji tej jako obiektywizacji znoszę zarazem tę podmiotowość jako *bezpośrednią* i tym samym jako tę oto moją jednostkową podmiotowość. [...] Realizacja mojego celu zawiera przeto w sobie identyczność mojej woli z wolą innych: realizacja ta ma *pozytywny* stosunek do woli innych”¹³⁸. „Dla *bourgeois* i *citoyen* nie mamy dwóch słów”¹³⁹ – oświadcza Hegel. Nie oznacza to jednak, iż jest to społeczeństwo Rousseau. Owszem, twierdzi, za wysunięcie *woli* jako zasady państwa, należy się Rousseau uznanie; to jednak, z tej racji że „ujął [ją] tylko w określonej formie woli *jednostkowej*”¹⁴⁰, dało to asumpt do tego, że ta „*rzekomo rozumna*”¹⁴¹ *wola*, doprowadzając do działań w historii ludzkości, co prawda, bez precedensu (wszak nigdy „nie widziano, by człowiek stanął na głowie, to znaczy, by oparł się na myśli i podług niej budował rzeczywistość”¹⁴²), dopuściła jednocześnie do „najstraszliwszego i najbardziej rażącego wydarzenia”¹⁴³. Zabrakło tu ogólności. W Hegłowskim świecie jedynym terenem, na którym jednostkowość – ujęta nie jako to oto, konkretne Ja, lecz jako pojęcie jednostkowości – „samourzeczywistnia się”, jest państwo rozumiane jako „substancjalna jednia”¹⁴⁴; jest tu ona „swoim własnym absolutnym, niezmiennym celem, w którym wolność dochodzi do swego najwyższego prawa, podobnie jak temu ostatecznemu celowi przysługuje najwyższe prawo w stosunku do jednostek, których *najwyższym obowiązkiem* jest być członkami państwa”¹⁴⁵. Państwo, będąc ucieleśnieniem jedności Ja (każdego Ja) i absolutu, absolutu i Ja, siłą rzeczy mieści w sobie Wszystko. Jest tu ono „*wyłączającym Jednym*”¹⁴⁶.

W koncepcji Hegla na małej leśnej polance Alf i Bert uświadamiają sobie, iż nie istnieją „dla siebie nawzajem tak jak zwykle przedmioty”¹⁴⁷. Uczestniczą oni w „*immanentnym* ruchu naprzód”¹⁴⁸; w tym, co Hegel określa jako „*Sprawę*”¹⁴⁹, „czystą sprawę”¹⁵⁰. A ta „utwierdza się w sposób bezwzględny i doświadczana jest jako to, co trwa, niezależnie

¹³⁸ G.W.F. H e g e l: *Zasady filozofii prawa...*, s. 119.

¹³⁹ G.W.F. H e g e l: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 2, s. 275.

¹⁴⁰ G.W.F. H e g e l: *Zasady filozofii prawa...*, s. 240.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² G.W.F. H e g e l: *Wykłady z filozofii dziejów...*, T. 2, s. 344.

¹⁴³ G.W.F. H e g e l: *Zasady filozofii prawa...*, s. 240.

¹⁴⁴ Ibidem, s. 239.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 265.

¹⁴⁷ G.W.F. H e g e l: *Fenomenologia ducha...*, s. 134.

¹⁴⁸ G.W.F. H e g e l: *Zasady filozofii prawa...*, s. 53.

¹⁴⁹ G.W.F. H e g e l: *Fenomenologia ducha...*, s. 258 i nast.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 272.

od rzeczy, która jest *przypadkowością* indywidualnego działania jako takiego¹⁵¹. Jest to Jedność ruchu (dokonującego się w procesie alienacji, negacji i znoszenia) i bez-„ruchu”. W istocie wszak, jak pisze Hegel w *Nauce logiki*, „Jednią tą jest zero”¹⁵². I to jest „dobre”. *Duch* bowiem, jak to określa Hegel, „przejawia się jako *majster*”¹⁵³; „duch jest *artystą*”¹⁵⁴.

W myśli Hegla nowożytny Ja — nie godząc się na to, że świat człowieka to bez reszty zbiór jednostek, z których każda jest pojmowana jako „dziki i nieświadomy żadnych ograniczeń *Indianin*”, który za pomocą *małego kawałka żółtego metalu* wymienia zerwane przez siebie śliwki na upolowaną przez innego Indianina łanię, jak i nie dając zgody na to, iż jednostka realizuje się w ten sposób, że artykułuje swoją „dobrą” naturę, a także nie godząc się i na to, że jej działalność to spełnianie *Obowiązku* — odkrywa, że jedynym sposobem artykulacji dumy tego Ja jest umocowanie Jego świata w absolutie tak, iż Ja zyskuje to umocowanie w takim zakresie, w jakim absolut uzyskał umocowanie w Ja. I to ujęcie stworzy punkt wyjścia kolejnej — po Locke’u, Rousseau i Kancie — koncepcji „dobrego życia”.

Jest to myśl Karola Marksa. Marks, przejmując dorobek Hegłowskiego wysiłku, podjętego w eksploracji świata Ja, w punkcie wyjścia swego konceptu ten dorobek poddaje krytyce. Podstawowy zarzut, jaki kieruje on pod adresem Hegla, jest takim samym zarzutem, jaki ten ostatni kierował wobec Fichtego: nie widać tu przedmiotu. Hegłowska koncepcja samowiedzy ma, wedle Marksa, charakter, jak to określa, „czysto formalny”¹⁵⁵. W takim ujęciu dzieje istoty ludzkiej ukazują się, jak pisze, jako „*proces boski* — [...] proces, który przebywa sama jego różna od niego, abstrakcyjna, czysta, absolutna istota”¹⁵⁶. Jest to zamknięty świat idei. Tu „człowiek rzeczywisty i rzeczywista przyroda stają się jedynie predykatami, symbolami [...] ukrytego, nierzeczywistego człowieka i [...] nierzeczywistej przyrody. [...] [Jest to] czyste, *bezustanne* krążenie w sobie”¹⁵⁷. W Hegłowskim świecie, jak pisze Marks na marginesie swojej krytyki Brunona Bauera, „prawda to *automat*, któ-

¹⁵¹ Ibidem, s. 266.

¹⁵² G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 2, s. 80.

¹⁵³ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 442.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 445.

¹⁵⁵ K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* Przekład K. Jażdżewski, T. Zabłudowski. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 1 [1839–1844]. Warszawa 1960, s. 634.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 634–635.

ry sam się demonstruje. Rzeczą człowieka jest tylko *śledzić* ją. [...] Jak według dawnych teleologów rośliny istnieją po to, by je zwierzęta zjadały, a zwierzęta, by zjadali je ludzie, tak i historia istnieje po to, by służyła jako przedmiot konsumpcji w akcie teoretycznego jedzenia, w akcie *dowodzenia*. Człowiek jest po to, by istniała historia, a historia jest po to, by istniał *dowód prawdy*. W tej krytycznie zwulgaryzowanej postaci powtarza się spekulatywna mądrość, która głosi, że człowiek, że historia istnieją po to, by *prawda* mogła dojść do *samowiedzy*. *Historia* staje się przeto, podobnie jak *prawda*, odrębną istotą, metafizycznym podmiotem, a rzeczywiste ludzkie indywidua są tylko jego nosicielami”¹⁵⁸. W myśli Hegla nie widać świata, nie widać realiów życia. „Hegel czyni człowieka *człowiekiem samowiedzy*, zamiast samowiedzę uczynić *samowiedzą człowieka* — konkluduje Marks [...]. Cała »Fenomenologia« ma na celu udowodnienie, że **samowiedza** jest *jedyną i całą rzeczywistością*”¹⁵⁹.

Całokształt krytyki Marksa, skierowanej pod adresem filozofii Hegla, da się w istocie sprowadzić do jednej tezy: jest to filozofia właśnie. Marks twierdzi, iż w jego czasach pojmuje się filozofię na dwa sposoby. Jeden to ten, który ukształtował się w wielowiekowej tradycji. I takie jej rozumienie przyjmuje on za własne. „Filozofia pyta — czytamy w jednym z jego wczesnych artykułów — co jest prawdziwe, a nie, co jest obowiązujące; pyta, co jest prawdziwe dla wszystkich ludzi, a nie, co jest prawdziwe dla wszystkich jednostek; jej metafizyczne prawdy nie znają granic geografii politycznej”¹⁶⁰. Tak pojęta, filozofia daje zrozumienie świata; a jest tak dlatego, że z owego świata wyrasta. „Ten sam duch, który buduje koleje żelazne rękoma robotników, buduje też systemy filozoficzne w mózgu filozofów. Filozofia nie znajduje się poza światem, tak jak mózg nie znajduje się poza człowiekiem, chociaż nie leży w żołądku; ale, oczywiście, filozofia najpierw związana jest ze światem za pośrednictwem mózgu, zanim staje nogami na ziemi”¹⁶¹. Inne pojmowanie filozofii to, wedle Marksa, takie, jakie kultywuje głównie myśl niemiecka. Jest to skłonność „do zamykania się w systemach”¹⁶². A przykład tego stanowi „misterium filozofii heglowskiej”¹⁶³.

¹⁵⁸ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina*. Przekład T. Kroński i S. Filmus. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 2 [1844–1846]. Warszawa 1961, s. 96–97.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 239.

¹⁶⁰ K. Marks: *Artykuł wstępny w nrze 179 „Kölnische Zeitung”*. Przekład S. Filmus. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła...*, T. 1, s. 112.

¹⁶¹ Ibidem, s. 116–117.

¹⁶² Ibidem, s. 116.

¹⁶³ K. Marks: *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*. Przekład E. Lipiński. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła...*, T. 1, s. 348.

Taka filozofia, wedle Marksa, „ma się tak do badania świata rzeczywistego, jak onanizm do miłości płciowej”¹⁶⁴.

Hegel kończy *Wstęp do Fenomenologii ducha* taką oto konkluzją: „Gnana przez siebie wciąż naprzód ku swojej prawdziwej egzystencji, świadomość osiągnie wreszcie punkt, w którym uwolni się od swego złudzenia, że jest obciążona czymś obcym, co tylko istnieje dla niej i jako coś innego, czyli [osiągnie] punkt, w którym zjawisko staje się równe istocie; a tym samym jej przedstawienie spotka się w tym właśnie punkcie z właściwą nauką o duchu i ostatecznie, kiedy sama ujmie tę swoją istotę, określi [przez to] zarazem naturę absolutnej wiedzy”¹⁶⁵. W pierwszych słowach *Kapitału* zaś czytamy: „Bogactwo społeczeństw, w których panuje kapitalistyczny sposób produkcji, występuje jako »olbrzymie zbiorowisko towarów«, poszczególny zaś towar jako jego forma elementarna. Dlatego też badania nasze rozpoczynamy od analizy towaru”¹⁶⁶. Marks ponad systemami Kanta, Fichtego i Hegla powraca do świata sprzed Russowskiego „buntu”; do świata, w którym aczkolwiek nic nie jest pewne, to jedno jest w nim w sposób oczywisty wiadome. To świat, w którym wszystkie miejsca zajmuje jedna sfera; ekonomia polityczna; świat bez-dusznego rynku; rachunku ekonomicznego; cyfr. I tak wygląda świat rzeczywisty. I taki świat ma przed sobą „mózg filozofa”; Marksa.

Hegel konstatację, że świat człowieka to świat ekonomii, uznaje za kwestię, nad którą nie warto się szczególnie rozwodzić. „To, że rzecz jakaś należy do tego, kto *przypadkowo pierwszy* wziął ją w posiadanie – pisał w *Zasadach filozofii prawa* – jest – jako że ktoś drugi nie może wziąć w posiadanie tego, co jest już czyjąś własnością – określeniem bezpośrednio zrozumiałym i zbytecznym”¹⁶⁷. Zadaniem ekonomii politycznej, jak czytamy tam, „jest przedstawianie stosunków oraz ruchów mas w ich jakościowej i ilościowej określoności i splataniu się ze sobą. Jest to jedna z tych nauk, która powstała w czasach najnowszych i której podłożem są te czasy. Jej rozwój jest ciekawym przykładem tego jak *myśl* [...] z nieskończonego mnóstwa przedmiotów jednostkowych, które ma przed sobą, wydobywa proste zasady rzeczy – czynny w niej i rządzący nią rozsądek. Tak jak z jednej strony momentem pojednania

¹⁶⁴ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. T. 1. Przekład K. Błeszyński i S. Filmus. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 3 [1845–1846]. Warszawa 1961, s. 255.

¹⁶⁵ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 70.

¹⁶⁶ K. Marks: *Kapitał*. Przekład L. Krzywicki. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 23. Warszawa 1968, s. 39.

¹⁶⁷ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 69.

jest rozpoznanie w sferze potrzeb tkwiącego w rzeczach i czynnego w nich przeświecania momentu rozumowego, tak też odwrotnie, sfera ta jest dziedziną, w której rozsądek subiektywnych celów i moralnych mniemań daje upust swemu niezadowoleniu i moralnemu gniewowi”¹⁶⁸. Wedle Hegla zatem świat „pierwszego zebrania”, wymiany, jest taki, jak jest; aczkolwiek nie jest doskonały. I stanowi tylko jeden z elementów przejawiania się ducha. Zdaniem Marksa, ów świat to podstawa wszystkiego.

Rzecz však w tym, że w okresie nowożytnym ekonomia polityczna ekonomii politycznej nie jest równa. Są różne. „Punktem wyjścia ekonomii politycznej jest fakt własności prywatnej — pisze Marks. Faktu tego ekonomia polityczna nie wyjaśnia. Ujmuje *materialny* proces, który własność prywatna przebywa w rzeczywistości, w ogólne, abstrakcyjne formuły, które mają dla niej następnie walor *praw*. Nie rozumie tych praw. [...] [Wszystko] wyjaśnia [...] okolicznościami zewnętrznymi. [...] Nie mówi nam nic o tym, w jakim stopniu te zewnętrzne, pozornie przypadkowe okoliczności stanowią jedynie przejaw koniecznego rozwoju. [...] Jedyne koła napędowe, jakie ekonomista puszcza w ruch, to *chciwość* i *wojna między chciwcami, konkurencja*”¹⁶⁹. „Ekonomiści przedstawiają burżuazyjne stosunki produkcji, podział pracy, kredyt, pieniądź itd. jako kategorie stałe, niezienne, wieczne. [...] Wyjaśniają nam, jak się w danych stosunkach produkuje; czego nam jednak nie tłumaczą, to tego, jak te stosunki powstają. [...] Za materiał służy [im] [...] ruchliwe i czynne życie ludzkie”¹⁷⁰. Zdaniem Marksa, nie ma w tym właściwie nic dziwnego. Jak však zauważa, „stosunki burżuazyjne rozpatrywane same w sobie [...] zawsze potwierdzają harmonijne prawa burżuazyjnej ekonomii”¹⁷¹. Powracając jednak do świata rynku, Marks nie chce się do niego ograniczyć. W jego przekonaniu bowiem jest tak, i w tym właśnie tkwi istota jego konceptu, że „ekonomia polityczna nie jest technologią”¹⁷².

Dla autora *Kapitału* w świecie rynku każdy przedmiot „pierwszego zebrania” nie jest bynajmniej przedmiotem „po prostu”, rzeczą, lecz towarem. Nie wydaje się to zbyt odkrywcze. I Marks ma tego świadomość. A jednak jest to odkrycie. „Towar — pisze — wydaje się na pierw-

¹⁶⁸ Ibidem, s. 194.

¹⁶⁹ K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne...*, s. 546–547.

¹⁷⁰ K. Marks: *Nędza filozofii*. Przekład K. Błeszyński. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 4 [Maj 1846–marzec 1848]. Warszawa 1962, s. 137.

¹⁷¹ K. Marks: *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Przekład Z.J. Wyrozsębski. Warszawa 1986, s. 28–29.

¹⁷² Ibidem, s. 41.

szy rzut oka rzeczą samą przez się zrozumiałą, trywialną. Analiza wykazuje, że jest to rzecz diabelnie zawikłana, pełna metafizycznych subtelności i kruczków teologicznych. Jako wartość użytkowa, nie zawiera towar nic tajemniczego, wszystko jedno, czy spojrzę nań z tego punktu widzenia, że dzięki swym własnościom zaspokajają ludzkie potrzeby, czy z tego, że własności tych nabywa dopiero jako produkt ludzkiej pracy. Jest rzeczą najzupełniej oczywistą, że człowiek działaniem swym zmienia formy materiałów przyrody w sposób dla siebie pożyteczny. Zmieniamy np. formę drewna, gdy robimy z niego stół. Mimo to stół pozostaje drewnem, rzeczą bardzo zwyczajną i zmysłową. Ale gdy tylko występuje jako towar, przeobraża się w rzecz jednocześnie zmysłową i nadzmysłową. Nie tylko stoi nogami na podłodze, ale staje na głowie, przeciwstawiając się wszystkim innym towarom, i wysnuwa z swej drewnianej głowy fantazje dziwniejsze, niż gdyby się puścił nagle w tany¹⁷³. Stół, ujęty z punktu widzenia technologii, to przedmiot, który służy do tego, do czego służy stół. Ale stół jako przedmiot percepcji mózgu filozofa – to już nie ten sam stół.

„Na najbardziej ruchliwych ulicach Londynu – czytamy w tekście Marksa – tłoczy się magazyn obok magazynu, a w szklanych ich witrynach lśnią wszelkie bogactwa świata: indyjskie szale, amerykańskie rewolwery, chińska porcelana, paryskie gorsety, rosyjskie futra i podzwrotnikowe korzenie; ale wszystkie te kuszące przedmioty noszą fatalne białe kartki, na których wypisane są arabskie cyfry z lakonicznymi znakami: £, sh, d [funt szterling, szyling, pens]”¹⁷⁴. Ten drugi stół to stół-towar. A stół-towar to przedmiot, który ma cenę. „Towar jako taki jest wyższy nad wszelkie granice religijne, polityczne, narodowe i językowe. Cena jest jego ogólnym językiem, a jego wspólną istotą – pieniądź”¹⁷⁵. Na rynku nie jest istotny stół; istotne znaczenie ma jego cena. Stół to jego cena. Wedle Marksa świat „pierwszego zebrania” nie jest zbiorem przedmiotów. Jest to całokształt cen. Rynek widzi tylko cenę. Jak pisze Marks, „wszystkie stosunki burżuazyjne występują jako pozłacane lub posrebrzane, jako stosunki pieniężne, i dlatego forma pieniężna zdaje się mieć nieskończenie wieloraką treść, która jej samej jest obca”¹⁷⁶.

¹⁷³ K. Marks: *Kapitał...*, s. 82.

¹⁷⁴ K. Marks: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Przekład E. Lipiński. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 13 [Styczeń 1859–luty 1860]. Warszawa 1966, s. 79.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 148.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 55.

Rozpoczynając od analizy towaru, Marks za podstawę wszelkiej organizacji życia ludzkiego przyjmuje „*produkcję materialną*”¹⁷⁷. I to jest oczywistość. Produkcja polega na tworzeniu przez istotę ludzką czegoś, dokonującym się dzięki wykorzystaniu dóbr natury; to praca. „Praca zda się kategorią zupełnie prostą”¹⁷⁸ – pisze Marks. I właściwie tak jest. Kiedy bowiem mówi się o pracy, w pierwszym odruchu mówi się o niej jako, jak to ujmuję, o „pracy w ogóle”¹⁷⁹. „I takie wyobrażenie o niej [...] jest prastare”¹⁸⁰. Jednocześnie, jak podkreśla, w czasach jego wystąpienia tak rozumiana praca jest „nowoczesną kategorią, jak stosunki, których wytworem jest ta prosta abstrakcja”¹⁸¹. I tu, jak zauważa, „ogromnego postępu dokonał Adam Smith, odrzucając wszelką określoność działalności tworzącej bogactwo – po prostu praca, ani manufakturowa lub komercyjna, ani rolnicza, ale zarówno jedna, jak druga”¹⁸². Praca to praca; jej forma pozostaje kwestią drugorzędną. A im wyższy jest poziom gospodarki, tym ta forma staje się mniej istotna. Jest bowiem tak, że – jak pisze Marks – „obojętność wobec jakiejś określonej pracy odpowiada formie społecznej, w której indywidua z łatwością przechodzą z jednej pracy do drugiej [...]”. Taki stan rzeczy istnieje w sposób najbardziej rozwinięty w najnowocześniejszej formie społeczeństw burżuazyjnych – w Stanach Zjednoczonych. Dopiero [...] tutaj abstrakcja kategorii »praca«, »praca w ogóle« [...] staje się praktycznie prawdziwa”¹⁸³. I tu okazuje się, że praca jest kategorią prostą i zarazem taką nie jest.

Na wstępie *Krytyki programu gotajskiego* Marks przywołuje paragraf pierwszy manifestu zjednoczeniowego socjaldemokracji niemieckiej, komentując zdanie otwierające ten paragraf, które brzmiało: „Praca jest źródłem wszelkiego bogactwa i wszelkiej kultury”. Nieprawda, twierdzi. „Praca – pisze – *nie jest źródłem* wszelkiego bogactwa. [...] Powyższy frazes znaleźć można we wszystkich elementarzach dla dzieci i jest on o tyle słuszny, o ile się *zakłada*, iż pracę się wykonuje za pomocą odpowiednich przedmiotów i narzędzi. Ale w programie socjalistycznym nie powinno się dopuszczać, aby takie burżuazyjne frazesy pomijały milczeniem *warunki*, które dopiero nadają im sens”¹⁸⁴. Wedle

¹⁷⁷ K. M a r k s: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 39.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 54.

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibidem, s. 55.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ K. M a r k s: *Krytyka programu gotajskiego*. Przekład A. B a l i S. B e r g m a n. W: K. M a r k s, F. E n g e l s: *Dzieła*. T. 19 [Marzec 1875–maj 1883]. Warszawa 1972, s. 17.

Marksa powiedzieć, że źródłem bogactwa narodów jest „pierwsze zebranie” – to powiedzieć, iż źródłem bogactwa jest bogactwo. Oczywiście, twierdzi, każda praca jest pracą konkretną; konkretną czynnością, wykonywaną przez konkretną jednostkę. Ta praca wszak dokonuje się w świecie, którego myślenie technologiczne, o jakim była mowa, nie obejmuje. Nie jest bowiem, wedle Marks, tak, iż jeden zrywa śliwki, inny robi stół; i wymieniają te przedmioty za pomocą *małego kawałka żółtego metalu*. Świata *produkcji*, a dalej: wymiany, nie da się do tego mechanizmu sprowadzić. Jego istota tkwi głębiej. Są to wspomniane *warunki*.

„Użyteczność danej rzeczy czyni z niej wartość użytkową – pisze Marks. [...] Wartość użytkowa urzeczywistnia się tylko przez użycie lub spożycie”¹⁸⁵. Stół więc, ten, o jakim mowa, „stoi nogami na podłodze” i ze „swej drewnianej głowy” nie wysnuwa żadnych fantazji. Jest to stół; „przedmiot – jak pisze Marks – odrębnej gałęzi wiedzy – towaroznawstwa”¹⁸⁶. Ten stół stworzyła konkretna jednostka; stolarz. Rzecz w tym, że stolarz wyprodukował stół nie dla siebie. Stworzył go jako przedmiot, który ma wartość użytkową dla innych; wyprodukował go na rynek. Inni z kolei tworzą przedmioty, które mają wartość użytkową dla stolarza. Każdy z tych produktów ma swoją cenę. I tak, Marks pod powierzchnią ceny odkrywa wartość. Jest stół, rozumiany jako przedmiot o wartości użytkowej. I jest stół, rozumiany jako przedmiot, mający wartość – wartość wymienną. „Gdyby towary mogły przemawiać – pisze – powiedziałyby: nasza wartość użytkowa interesuje, być może, człowieka, nie obchodzi nas jako rzeczy. Co jednak obchodzi nas jako rzeczy – to nasza wartość. Świadczą o tym nasze wzajemne stosunki w charakterze rzeczy-towarów. Odnosimy się do siebie nawzajem tylko jako wartości wymienne”¹⁸⁷. Stół jest jeden; jednakże są dwa stoły. Rzecz w tym, że jak pisze Marks, „dotychczas żaden chemik nie odkrył wartości wymiennej w perle lub w diamentach”¹⁸⁸. A jest tak dlatego, że wartości nie widać. „W przeciwieństwie do zmysłowo namacalnej przedmiotowości ciał towarów, przedmiotowość ich wartości nie zawiera ani atomu materii naturalnej – pisze Marks. Choćbyśmy więc poszczególny towar kręcili i obracali na wszystkie strony, jako przedmiot wartości pozostanie on nieuchwytny”¹⁸⁹. I chemik, technolog nigdy jej nie odkryje. Wartości nie widać. A co widać? Widać bogactwo,

¹⁸⁵ K. Marks: *Kapitał...*, s. 40.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 95.

¹⁸⁸ Ibidem, s. 96.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 54.

kapitał. Jest to coś pośredniego pomiędzy dwiema skrajnościami – między wartością wymienną a wartością użytkową. To są ekstrema, które bogactwo znosi, aby „przez ich zniesienie ustanowić siebie jako coś jedynie samodzielnego”¹⁹⁰. I tak oto zajmuje ono wobec nich pozycję „Jednostronnie Wyższej Potęgi”¹⁹¹. „Podobnie w sferze religii – twierdzi Marks: Chrystus, będąc pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem – jedynie narzędziem cyrkulacji między oboma – staje się ich jednością, Bogiem-człowiekiem, i jako taki staje się ważniejszy od Boga; święci – ważniejsi od Chrystusa; księża – ważniejsi od świętych”¹⁹². „Pierwsze zebranie”, kapitał, cena przesłaniają Boga-wartość.

Na pierwszy rzut oka nie ma tu żadnego problemu. I takie stanowisko prezentuje, jak ją określa Marks, „ekonomia wulgarna”¹⁹³. Marks oczywiście przyjmuje, że praca stolarza jest konkretną pracą tego oto konkretnego stolarza. Jednocześnie wszak twierdzi – w polemice ze stanowiskiem wspomnianej „ekonomii politycznej” – iż ta praca, w swej istocie, taką pracą nie jest. W jego ujęciu praca stolarza nie sprowadza się do czynności tworzenia stołu, lecz jest wspomnianą pracą w ogóle. Różne rodzaje prac w pierwszym znaczeniu nie są porównywalne; w znaczeniu drugim wręcz przeciwnie. Jak zauważa Marks, świadomość istnienia możliwości takich porównań miał już Arystoteles. Rzecz w tym wszak, iż – jak podkreśla Marks – „jednakowość i równoznaczność wszystkich prac, dlatego że są i o ile są pracą ludzką w ogóle, można przeniknąć dopiero wtedy, kiedy pojęcie równości ludzi nabrało już siły przesądu ludowego. A to jest możliwe dopiero w społeczeństwie, w którym forma towarowa stała się powszechną formą produktu pracy, a co za tym idzie, wzajemny stosunek ludzi jako posiadaczy towarów – panującym stosunkiem społecznym”¹⁹⁴. I to dokonało się między innymi – jak się rzekło – w myśli A. Smitha (aczkolwiek ten nie potrafił jeszcze odróżnić dwóch aspektów produktu pracy¹⁹⁵). Jeżeli zatem prace, w których wyniku powstają przedmioty o różnej wartości użytkowej, uznać za porównywalne, to siłą rzeczy nasuwa się pytanie o wielkość nakładu pracy tego czy innego podmiotu. Całe dzieło Marksa da się w istocie sprowadzić do odpowiedzi na pytanie: skąd się bierze „wartość”? Kto ją tworzy? Czy jeszcze inaczej: czy-

¹⁹⁰ K. M a r k s: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 243.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ K. M a r k s: *Kapitał...*, s. 183 i *passim*.

¹⁹⁴ Ibidem, s. 69.

¹⁹⁵ K. M a r k s: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 111.

ja, w rzeczy samej, działalność składa się na dorobek zbiorowości ludzkiej – cywilizacji, kultury?

Stolarz tworzy stół, przedmiot o określonej wartości użytkowej. W społeczeństwie wysoko rozwiniętym, burżuazyjnym, stolarz wszak nie uchodzi za wytwórcę stołu. Za wytwórcę uchodzi właściciel zakładu produkującego stoły. To on, właściciel, wykłada pieniądze na materiał potrzebny do wykonania stołu, narzędzia, wynajmuje stolarza; organizuje produkcję. Jednakże Marksa nie interesuje w rzeczy samej punkt widzenia właściciela zakładu: wykładam pieniądze; produkuje; sprzedaję (z zyskiem, co oczywiste). Ten proces opisała już dokładnie ekonomia burżuazyjna. Marksa interesuje Hegłowski *poddany*; stolarz. Dlaczego stolarz? Stolarz, jako stolarz, robi stoły; i to jest truizm. Stolarz, jako pracownik fabryki stołów, robi stoły, które są przeznaczone na rynek. A to nie jest to samo. Weźmy prosty i powszechnie znany przykład Marksa. Wyłożony kapitał K wynosi 500 funtów szterlingów. Jego właściciel dzieli go, zacytujmy *Kapitał*, „na sumę pieniężną c , wydatkowaną na środki produkcji, i na sumę pieniężną v , wydatkowaną na siłę roboczą. [...] Pierwotnie więc $K = c + v$, np. wyłożony kapitał w wysokości 500 f. szt. = 410 f. szt. (c) + 90 f. szt. (v). Pod koniec procesu produkcji otrzymujemy towar, którego wartość = $(c + v) + m$, gdzie m jest wartością dodatkową, np. (410 f. szt. (c) + 90 f. szt. (v) + 90 f. szt. (m). Pierwotny kapitał K przekształcił się w K' , wzrósł z 500 f. szt. do 590 f. szt. Różnica między nimi = m , to jest = wartości dodatkowej w wysokości 90 f. szt.”¹⁹⁶. W całym tym przedsięwzięciu, jakim jest produkcja stołów, powstaje „nadwyżka wartości produktu ponad sumę wartości elementów jego produkcji”¹⁹⁷. Co jest źródłem tej nadwyżki? Jest nim, odpowiada Marks, praca stolarza. „Robotnik – pisze – przez dołączenie określonej ilości pracy nadaje przedmiotowi pracy nową wartość, bez względu na określoną treść, cel i techniczny charakter swej pracy”¹⁹⁸. Dla Marksa „pierwsze zebranie”, a to dokonuje się zawsze w określonych *warunkach*, nie jest tylko przetworzeniem dóbr natury; dziełem tworzenia czegoś z czegoś, do czego przyczepiona jest biała kartka z ceną. Jest to „boskie” dzieło „stwarzania”.

Marks, wychodząc od świata rzeczywistego, który dla niego jest światem ekonomii, zauważa, iż to właśnie Hobbes „wyczuł instynktownie ten punkt, przeoczony przez wszystkich jego następców”¹⁹⁹, a mia-

¹⁹⁶ K. M a r k s: *Kapitał...*, s. 245.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Ibidem, s. 231.

¹⁹⁹ K. M a r k s: *Placa, cena, zysk*. Przekład H. K r z e c z k o w s k i. W: K. M a r k s, F. E n g e l s: *Dzieła*. T. 16 [Wrzesień 1864–lipiec 1870]. Warszawa 1968, s. 143.

nowicie punkt, w którym ujawnia się to, iż na rynku dokonuje się nie sprzedaż konkretnej pracy, lecz sprzedaż siły. To jest właśnie ta „wartość człowieka”, mająca swoją cenę, o czym traktował Hobbes w *Lewiatanie*, a do czego, jak wspomniano, Marks nawiązał w *Kapitale*. Człowiek to cena. Im większą mam cenę, tym jest mnie więcej. Moja żądza mocy to po prostu żądza osiągnięcia przeze mnie jak najwyższej ceny. W sytuacji zatem, kiedy Ja spotykam Ciebie, cena spotyka cenę. I nie ma w tym nic dziwnego. Każdy chce żyć, żyć „dobrze”. Niech wszyscy żyją „dobrze”. A jednak rychło orientujemy się, iż Ja i Ty jednocześnie nie możemy mieć najwyższej ceny; wtedy bowiem pojęcie takiej ceny traci sens. „I w tym wypadku – jak pisze Marks – interes ma wzrok wyostrożony. Jeśli przedtem nie dostrzegał tego, co widać gołym okiem, to teraz widzi nawet to, co staje się dostrzegalne tylko pod mikroskopem. Cały świat jest mu cierniem w oku, światem pełnym niebezpieczeństw, właśnie dlatego, że nie jest światem jednego, lecz wielu interesów. Interes prywatny uważa siebie za cel ostateczny świata. [...] Interes nie myśli, interes oblicza”²⁰⁰. I tak wygląda nowożytnie społeczeństwo. „Wolny przemysł i wolny handel znoszą uprzywilejowaną odrębność – pisze Marks – a tym samym znoszą walkę między poszczególnymi uprzywilejowanymi odrębnościami i w ich miejsce [...] stawiają człowieka, nie związanego już nawet *pozorem* powszechnej więzi z innymi ludźmi, i rodzą powszechną walkę człowieka z człowiekiem, jednostki z jednostką. Tak więc całe to *społeczeństwo* – to powszechna wojna wszystkich przeciw wszystkim, w której jednostki oddziela wzajemnie od siebie tylko ich *indywidualność*; to powszechny, nieokiełznany ruch elementarnych mocy życia”²⁰¹. W świecie, gdzie „miejsce *przywileju* zajęło [...] *prawo*”²⁰², wszystko staje się pozbawione „sobie samym”²⁰³. I takie jest *status quo*. Wedle Hegla, jak wiemy, jest to w istocie rzeczy naturalne; i nic nowego nie da się tu wymyślić, choć rozsądek może dać „upust swemu niezadowoleniu i moralnemu gniewowi”. Nic podobnego, twierdzi Marks. Tak to wygląda tylko wówczas, gdy pozostaje się w świecie – mówiąc językiem Hegla przeciwko Heglowi – „pustych abstrakcji”.

W ujęciu Hegla „pożądanie zastrzegło dla siebie czyste negowanie przedmiotu”; „niezmacone poczucie siebie”. W języku Marksa oznacza to, że kapitał nie tworzy nic. „Każdy kapitał, rozpatrywany sam przez

²⁰⁰ K. Marks: *Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa*. Przekład E. Werfel. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła...*, T. 1, s. 161.

²⁰¹ K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina...*, s. 143–144.

²⁰² Ibidem, s. 144.

²⁰³ Ibidem, s. 145.

się — pisze Marks — sprowadza się do pracy martwej *usamodzielnionej* wobec pracy żywej jako *wartość*. Ostatecznie żaden kapitał — prócz przyrodniczej materii, nie posiadającej wartości — nie zawiera niczego poza pracą²⁰⁴. „Brak *trwałego istnienia*”, właściwy pożądanu, w koncepcji Marksa wyraża się w przekonaniu, że kapitał istnieje „jedynie po to, aby wysysać pracę, a wraz z każdą kroplą pracy — proporcjonalną ilość pracy dodatkowej”²⁰⁵. Siłą rzeczy zatem, ktoś musi coś stwarzać; pożądanie musi być *hamowane*, zanikanie *powstrzymywane*. I tym kimś jest robotnik — jedyne „osobowe źródło bogactwa”²⁰⁶. Jego praca, „*negatywny termin średni*”, „*czynność formująca*” to źródło wszystkiego. Robotnik, jak pisze Marks, „jest [...] *robotnikiem*, w przeciwieństwie do kapitalisty”²⁰⁷. Robotnik, *nomen omen*, coś robi. Jest to Hegłowska świadomość, która w pracy „wychodzi poza siebie i wstępuje w element trwania”; a nadto „ogląda samoistny byt *jako siebie*”. Jednakże wedle Marksa robotnik uświadamia sobie nie tylko to, iż bez zerwania śliwki, nie ma jej konsumpcji. Uświadamia on sobie jednocześnie i to, że śliwka zerwana — a zrywa ją on — to coś więcej niż ta przed zerwaniem. Stolarz to twórca przedmiotu o określonej wartości użytkowej. Ten stolarz jest jednocześnie twórcą przedmiotu o określonej wartości. W stolarzu zatem jest dwóch stolarzy. A o tym, że jest ich dwóch, informuje tego stolarza trzeci stolarz, który jest w nim. W efekcie tego dialektycznego procesu robotnik uświadamia sobie, iż nie ma życia bez jego, jak to określa Marks, „*męki*”²⁰⁸. I tak to *poddany* pokonuje strach. Wedle Marksa Hegłowskie „wsunięcie” między mnie — kupującego śliwkę — a tę śliwkę — zerwaną przez kogoś — tego kogoś właśnie, nie da się sprowadzić do uznania, że on jest „po prostu” od zrywania, a ja od konsumpcji „po prostu” (choć role mogą się odwrócić). W myśl autora *Kapitału* na małej leśnej polance naprzeciw siebie stoją nie Alf i Bert „po prostu”, lecz kapitalista (właściciel środków produkcji) i robotnik (demiurg dziejów).

„U Hegla są trzy elementy — pisze Marks: *spinozjańska substancja, fichteńska samowiedza oraz heglowska, nieuchronnie sprzeczna, jedność* tych obu — *duch absolutny*”²⁰⁹. Te trzy elementy składają się na, jak już wiemy, obraz świata „*czysto formalny*”. W opinii Marksa, wedle jego znanego sformułowania z *Posłowie* do drugiego wydania *Kapitału*, cały

²⁰⁴ K. M a r k s: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 406.

²⁰⁵ K. M a r k s: *Kapitał...*, s. 298.

²⁰⁶ Ibidem, s. 680.

²⁰⁷ K. M a r k s: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 215.

²⁰⁸ K. M a r k s: *Kapitał...*, s. 769, 770.

²⁰⁹ K. M a r k s, F. E n g e l s: *Święta rodzina...*, s. 172.

koncept Hegla, „stoi na głowie”. A to oznacza, że trzeba to wszystko „postawić na nogi”²¹⁰. Przyjąwszy taki punkt wyjścia, Marks uznaje, iż „pierwszy z tych elementów – to metafizycznie strawestowana *przyroda* w jej *oderwaniu* od człowieka, drugi – to metafizycznie strawestowany *duch* w jego *oderwaniu* od przyrody, trzeci – to metafizycznie strawestowana *jedność* obu tych czynników: *rzeczywisty człowiek* i *rzeczywisty rodzaj ludzki*”²¹¹. „Skoro człowiek – pisze – czerpie całą swą wiedzę, wrażenia itd. ze świata zmysłowego i z doświadczeń w świecie zmysłowym, znaczy to, że należy tak urządzić świat empiryczny, by doświadczał w nim tego, co prawdziwie ludzkie, by nauczył się sam siebie doświadczać jako człowieka. [...] Jeśli człowieka kształtują okoliczności, to okoliczności trzeba ukształtować po ludzku”²¹². Okoliczności zaś można ukształtować tylko pod warunkiem, że się je rozumie. A Marksowski „rozum” odkrywa, iż „w społeczeństwie [...] produkt, z chwilą gdy jest gotów, jest dla producenta czymś zewnętrznym i jego powrót do podmiotu zależy od stosunków tego podmiotu z innymi indywiduami. [...] Między producenta a produkty wkracza *podział*, który zgodnie z prawami społecznymi wyznacza jego udział w świecie produktów”²¹³. Człowiek, który żyje w świecie pojęć – w zdroworozsądkowym tego słowa znaczeniu – tego nie zauważa. Dla niego produkt to produkt; wymiana to wymiana. „Własność prywatna – pisze Marks – zrobiła z nas ludzi tak głupich i jednostronnych, że przedmiot jest *nasz* dopiero wówczas, gdy go mamy, a więc gdy istnieje dla nas jako kapitał, albo gdy go bezpośrednio posiadamy, jemy, pijemy, nosimy na sobie, mieszkamy w nim itd. – słowem, gdy go *spożywamy*”²¹⁴. Idzie o to, aby zrozumieć ideę tego, co składa się na *podział*; kiedy w rzeczywistość „przeniknie powaga pojęcia” („pojęcia” we właściwym sensie tego słowa). I to u Marksa oznacza Heglowskie (przeciwstawione Kantowi) „nie mieć strachu przed przedmiotem”.

Heglowskie „rozwijanie *własne* absolutu” Marks rozumie jako rozwój sił wytwórczych i wszystko, co się z tym wiąże, a dla autora *Kapitału* – który ponad „zamykającą się w sytemach” myślą niemiecką powraca do Locke’owskiego świata ekonomii – wiąże się z tym wszystko. Jego myśl jest ewidentnie zależna od liberalnej ekonomii politycznej. I Marks tego, w rzeczy samej, nigdy nie ukrywał. Jego zdaniem, idea komunizmu ma sens jedynie w warunkach wysoko rozwiniętych sił wytwórczych; a to oznacza liberalizm. I tak, w koncepcie Marksa war-

²¹⁰ K. M a r k s: *Posłowie do wydania drugiego*. W: I d e m: *Kapitał...*, s. 19.

²¹¹ K. M a r k s, F. E n g e l s: *Święta rodzina...*, s. 172.

²¹² Ibidem, s. 161, 162.

²¹³ K. M a r k s: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 48.

²¹⁴ K. M a r k s: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne...*, s. 581.

tość wymienna to *porte parole* Locke'a esencji realnej; cena jego esencji nominalnej. W rzeczywistym świecie, w świecie rynku, z jednej strony nie ma ceny towaru bez jego wartości; jedynym uzasadnieniem jego ceny jest tkwiąca w nim określona ilość siły roboczej. Z drugiej strony nie da się nic powiedzieć o wartości towaru, nie uwzględniając tego, że objawia się ona wyłącznie w jego cenie; nie ma innego miernika ilości wydatkowanej siły roboczej, jak tylko wymiana. Wedle Marksa – trawestując cytowane w poprzednich rozważaniach zdanie Locke'a – tym, co wartość, wartość wymienną jak gdyby wiąże ze światem rzeczywistym, czyli z rynkiem, jest cena, za której podstawę i przyczynę uznajemy tamtą. „Kapitał – pisze Marks – nie może [...] pochodzić z cyrkulacji i tak samo nie może z niej nie pochodzić. Musi powstawać w cyrkulacji i zarazem nie może powstawać w cyrkulacji”²¹⁵. Różnica między poglądem Marksa a stanowiskiem Locke'a tkwi w tym, iż zdaniem autora *Kapitału*, „jak gdyby” wcale nie jest jakimś tam „jak gdyby”; choć rzecz jasna nie idzie tu – z racji fichteańsko-heglowskiej proveniencji – o to samo, co, u niezgadzanego się na taką prowizorkę, Kanta. „Związanie”, o którym mowa, jest „jak gdyby” tylko w tym sensie, że na pierwszy rzut oka go nie widać. Jednak jest to żelazne prawo historii. Jak to udowodnić? Nie ma takiej potrzeby, twierdzi Marks. „Gadanina o konieczności udowodnienia pojęcia wartości – pisze – polega wyłącznie na absolutnej nieznajomości zarówno przedmiotu, o którym mowa, jak i metody naukowej. [...] Praw przyrody w ogóle nie można znieść. [...] Zadanie nauki polega właśnie na tym, by wytłumaczyć, jak przejawia się prawo wartości. Gdyby więc ktoś chciał już z góry »objaśnić« wszystkie zjawiska pozornie sprzeczne z tym prawem, to musiałby stworzyć naukę *przed* nauką”²¹⁶.

Hegel w swej *Fenomenologii ducha* wyróżnia trzy historyczne formy wolności samowiedzy: stoicyzm, sceptycyzm i świadomość nie-szczęśliwą. „Zasadą stoicyzmu jest to – pisze – że świadomość jest istotą myślącą i że coś ma dla niej istotność, czyli jest dla niej czymś prawdziwym i dobrym tylko wtedy, gdy świadomość zachowuje się w tym [czymś] jako istota myśląca”²¹⁷. Jest to wedle Hegla wolność iluzoryczna, ma ona bowiem „za swą prawdę tylko *czystą myśl*, która nie jest wypełniona treścią życia”²¹⁸. Z kolei sceptycyzm, jak pisze, „stano-

²¹⁵ K. Marks: *Kapitał...*, s. 192.

²¹⁶ K. Marks: *List do Ludwika Kugelmanna w Hanowerze 11 lipca 1868*. Przekład H. Holder i inni. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 32 [Listy, styczeń 1868–połowa lipca 1870]. Warszawa 1973, s. 603–604.

²¹⁷ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 142.

²¹⁸ Ibidem, s. 143.

wi realizację tego, czego stoicyzm jest tylko pojęciem, i jest rzeczywistym doświadczeniem tego, czym jest wolność myśli²¹⁹. Jednakże tu wolność jest jedynie „tym, co negatywne”²²⁰. „Świadomość ta, zamiast być świadomością równą sobie samej, jest w istocie tylko bezwzględnie przypadkowym zamętem, zawrotem głowy [od] wciąż tworzącego się nieporządku. [...] Dlatego przyznaje się ona także do tego [...], że *jest zupełnie przypadkową* jednostkową świadomością — świadomością, która jest *empiryczna*, która kieruje się tym, co nie ma dla niej żadnej realności, posłuszna jest temu, co nie jest dla niej istotą, czyni oraz urzeczywistnia to, co nie ma dla niej prawdy”²²¹. Jest ona „nieprzytominym bajdurzeniem, polegającym na tym, że idzie się to w tę, to w tamtą stronę”²²². I wreszcie świadomość nieszczęśliwa. Ta świadomość — jak to ujmuje Hegel — „przekracza obie [te poprzednie formy], konfrontuje ze sobą i utrzymuje we wzajemnym związku czyste myślenie i jednostkowość, ale nie wzniosła się jeszcze do takiego myślenia, dla którego jednostkowość świadomości jest pojednana z samym czystym myśleniem. Stoi raczej w tym środku, gdzie abstrakcyjne myślenie styka się z jednostkowością świadomości jako jednostkowością. Sama *jest* tym stykiem”²²³. I to jej nieszczęście. Mówiąc prościej: dla stoika on sam nie istnieje, dla sceptyka istnieje tylko on. Świadomość nieszczęśliwa to świadomość możliwości pojednania jednostkowości z Logosem; i *vice versa*. Jednocześnie jest to konstatacja braku tej jedności. Co robić, aby osiągnąć taką jedność? Dokonać się to musi przez tej świadomości, jak to określa Hegel, „rzeczywistą ofiarę”²²⁴, która wyraża się w jej działaniu: „pracy i *spożywaniu*”²²⁵. Jednostka jest Sobą, jeżeli działa. Jej działanie wszakże jest zawsze Jej i tylko Jej działaniem. Jest to zatem ofiara, a zarazem nie jest to ofiara. Tak oto pisze Hegel: „[...] w tym przedmiocie, w którym jej działanie i byt jako tej oto świadomości *jednostkowej* jest dla niej bytem i działaniem *samym w sobie*, powstało dla niej wyobrażenie *rozumu*, pewności świadomości, że w swojej jednostkowości jest czymś absolutnie *samym w sobie*, czyli całą realnością”²²⁶.

²¹⁹ Ibidem.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ibidem, s. 145.

²²² Ibidem, s. 146.

²²³ Ibidem, s. 151.

²²⁴ Ibidem, s. 157.

²²⁵ Ibidem, s. 153 i nast.

²²⁶ Ibidem, s. 159.

„Cokolwiek jest, jest w bóstwie i nic bez bóstwa nie może ani być, ani dać się pojąć” – czytamy w *Etyce*²²⁷ Spinozy. „Myślenie jest przymiotem bóstwa”²²⁸. A „Bóstwo, czyli wszechistota, [...] istnieje koniecznie”²²⁹. To oznacza, że „najwyższą cnotą umysłu jest poznawanie bóstwa [...], a cnota jest tym większa, im więcej umysł poznaje [...]”. A zatem, kto poznaje [...], ten przechodzi do najwyższej doskonałości ludzkiej i skutkiem tego [...] wzbudza się w nim najwyższa radość, i to [...] w połączeniu z ideą o sobie i o swojej cnocie. A [...] z tego rodzaju wiedzy powstaje najwyższe, jakie może być dane, zaspokojenie”²³⁰. Poznanie, o jakim mowa, określa Spinoza jako „trzeci rodzaj wiedzy” (oprócz świata mniemań, a dalej – poznania rozsądkowego); jest to „wiedza intuicyjna”²³¹; poznanie „jasne i wyraźne”²³². U Spinozy, jak zauważał przed laty Leszek Kołakowski, „napotykamy [...] zadziwiająco adekwatną *antycypację Hegla*; [...] stosunek identyczności atrybutu myślenia i atrybutu rozciągłości u Spinozy jest [...] w swoim rdzennym pomysle zasadą tożsamości logiki ze światem, przekonaniem, że stosunki, wedle których dokonują się w świecie zdarzenia, są zarazem stosunkami logicznymi między pojęciami; [...] [jednak – W.K.] logika świata, identyczna z nim, nie jest bynajmniej jego osobniczą samowiedzą; *absolut osiąga świadomość dopiero w człowieku*”²³³. „Dla Spinozy, tak samo jak dla Hegla, *człowiek jest absolutem, który staje się osobą*”²³⁴. Hegel miał świadomość pokrewieństwa jego systemu z myślą Spinozy. „Spinoza – twierdził – jest głównym punktem nowoczesnej filozofii: albo spinozizm, albo żadna filozofia”²³⁵. „Jeżeli zaczyna się filozofować, to trzeba na początku być spinozystą. Dusza musi się wykapać w tym eterze jednej substancji, w której ginie wszystko, co uważało się za prawdziwe. Jest to negacja wszystkiego, co szczegółowe, do której musi dojść każdy filozof; jest to wyzwolenie ducha i jego absolutna podstawa”²³⁶. Wedle Hegla wszak jest to tylko początek drogi. „Należy zgodzić się – pisze – że ta Spinozjańska idea

²²⁷ B. Spinoza: *Etyka*. W: Idem: *Traktaty*. Przekład I. Halpern-Myśliwicki. Kęty 2000, część 1, twierdzenie 15, s. 474.

²²⁸ Ibidem, część 2, twierdzenie 13, s. 499.

²²⁹ Ibidem, część 1, twierdzenie 11, s. 471.

²³⁰ Ibidem, s. 652.

²³¹ Ibidem, s. 525.

²³² Ibidem, s. 647 i *passim*.

²³³ L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958, s. 251.

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 3, s. 310.

²³⁶ Ibidem, s. 312.

jest prawdziwa, uzasadniona. Absolutna substancja jest prawdą, ale nie jest jeszcze całą prawdą; musi ona być ujęta myślowo także jako w sobie aktywna, żywa i właśnie dzięki temu określić się jako duch. Spinozjańska substancja jest określeniem ogólnym [...]; można powiedzieć, że jest to podstawa ducha, ale nie jako absolutne trwałe podłoże, lecz jako abstrakcyjna jedność, która w sobie samej jest duchem. Otóż jeżeli zatrzymać się przy tej substancji, to [okazuje się, że] nie dochodzi [w niej] do żadnego rozwoju, do żadnej duchowości, aktywności. W jego filozofii jest tylko sztywna substancja, nie ma w niej jeszcze ducha; nie jest się [w niej] u siebie. [...] Wszystkie różnice i określenia rzeczy i świadomości powracają tylko do jednej substancji; w rezultacie można powiedzieć, że w systemie Spinozjańskim wszystko jest tylko wrzucane w tę otchłań unicestwienia. Ale nic [z niej] nie wychodzi; a to, co szczegółowe, o czym on mówi, jest tylko zastawane, przyjmowane z wyobrażenia, nie uzyskując żadnego uprawomocnienia”²³⁷.

Wedle Hegla Spinoza uważa, że *człowiek jest absolutem, który staje się osobą*, w tym sensie, iż *jest tą osobą* w takim stopniu, w jakim jest *absolutem*. Zdaniem Hegla zaś, *absolut jest Sobą* w takim stopniu, w jakim jest *jednostką-osobą*. „Na temat tego, co jednostkowe – podkreśla Hegel – Spinoza wyraża się w taki sposób, że jest to bardziej sprawdzanie wszystkich rzeczy, ograniczoności do substancji niż utrwalanie tego, co jednostkowe”²³⁸. „Spinoza twierdzi, że to, co nazywa się światem, w ogóle nie istnieje; jest to tylko pewną formą Boga”²³⁹. Jest to, wedle Hegla, ta sama sytuacja, z jaką ma się do czynienia w stoicyzmie; istnieje tylko „czyste myślenie”²⁴⁰. Jak zauważa w tym samym duchu Kołakowski w cytowanej wcześniej pracy, „Spinozjańska nauka o wolności [to] kontynuacja najoczywistsza tradycji stoickiej”²⁴¹. I dodaje: „Spinozjańska [...] koncepcja wolności jako konieczności zrozumianej okazała się w dziejach filozofii pomysłem twórczym i płodnym. Ta rdzennie stoicka zasada, mądrość Epikteta i Seneki, doszła teraz do głosu nie tylko w aforyzmach moralizatorskich, ale w formie rozbudowanego, nawet ociążałego systemu, który jednak okazał się jednym z najbardziej zapłodniających produktów stulecia. Niepodobna wątpić, że ona właśnie stworzyła źródło inspiracji heglowskiej teorii wolności

²³⁷ Ibidem, s. 312–313.

²³⁸ Ibidem, s. 329.

²³⁹ Ibidem, s. 347.

²⁴⁰ G.W.F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii...*, T. 1, s. 150.

²⁴¹ L. Kołakowski: *Jednostka i nieskończoność...*, s. 303–304.

i przez nią przeniknęła do myśli Karola Marksa, wchłonięta i przyswojona jako składnik naukowego socjalizmu”²⁴².

Hegel, warto tu przytoczyć sformułowanie L. Kołakowskiego z jego innej, cytowanej już w niniejszych rozważaniach pracy, „nie pisze o duchu: pisze autobiografię ducha”²⁴³. Można zatem powiedzieć, że dzieło Marksa, stawiające Hegla „z głowy na nogi”, jest także autobiografią – autobiografią tworzenia bogactwa narodów, którą pisze wolna i dostojna jednostka czasów nowożytnych. Jest to proces zdobywania przez tę jednostkę samoświadomości, dokonujący się w świecie pracy produkcyjnej. „*Pracą produkcyjną* jest tylko praca, tworząca *kapitał* – czytamy w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej*. Czy to nie bzdura [...] [zadaje się pytanie w »ekonomii wulgarnej« – W.K.], że wytwórca fortepianów ma być *pracownikiem produkcyjnym*, a pianista nie, chociaż pianino nie miałoby przecież sensu bez pianisty? Ale tak jest rzeczywiście – twierdzi Marks. Wytwórca fortepianów reprodukuje *kapitał*, pianista wymienia tylko swą pracę na dochód. Ale czyż nie produkuje muzyki, nie zaspokaja naszej wrażliwości muzycznej, czyż w pewnym stopniu jej nie wytwarza? On to *in fact* czyni, jego praca coś tworzy; ale przez to nie jest jeszcze wcale *pracą produkcyjną* w *sensie ekonomicznym*, tak jak nie jest nią praca wariata, tworzącego urojenia. [...] Produkcyjna jest tylko praca produkująca kapitał, [...] [a] więc praca, która tego nie czyni – bez względu na jej *użyteczność*, a może nawet być i szkodliwa – z punktu widzenia kapitalizacji nie jest produkcyjna, hence /zatem/ jest pracą nieprodukcyjną”²⁴⁴.

W myśli Marksa „dziki i nieświadomy żadnych ograniczeń *Indianin*” odkrywa, iż w pozornie niewinnym zerwaniu przez niego śliwki kryje się energia, którą można twórczo spożytkować: „źródło prawdziwie ludzkiego rozwoju”²⁴⁵. Jest to praca robotnika, „skrzep”²⁴⁶ jego wysiłku ($v + m = v + \text{przyrost } v$ ²⁴⁷). Hegłowska „świadomość nieszcześliwa”, ponad skrajnościami sceptycyzmu i stoicyzmu, w pracy robotnika składa tu Samej Sobie i światu „rzeczywistą ofiarę”²⁴⁸. W koncepcie

²⁴² Ibidem, s. 318.

²⁴³ L. K o ł a k o w s k i: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn 1988, s. 54.

²⁴⁴ K. M a r k s: *Zarys krytyki ekonomii politycznej...*, s. 222, przypis.

²⁴⁵ K. M a r k s: *Kapitał...*, s. 583.

²⁴⁶ Ibidem, s. 251.

²⁴⁷ Ibidem, s. 247.

²⁴⁸ Powrót Marksa do Locke’owskiego świata ekonomii, oznacza tu także to, że Marks nie akceptował koncepcji Rousseau. Marksowskie Ja to Ja, które jest My. Nie jest to jednak powrót do Rousseau. „Robespierre, Saint-Just i ich partia zginęli – pisze Marks – bo pomieszczeni starożytną, *realistycznie demokratyczną społeczność*, opierającą

Marksa Fichteańskie, nowożytnie Ja, powołując do życia w swoim świecie przeciwstawione mu nie-Ja, któremu to Ja także przeciwstawia się, *ustanawiając* w efekcie „Ja absolutne”, któremu to pierwsze Ja jeszcze raz się przeciwstawia, wpisując się w przestawioną z głowy na nogi Hegłowską autobiografię ducha, wchodzi na drogę myślenia i działania, na której, mówiąc po heglowsku, „z barwnego pozoru zmysłowego »tego

się na rzeczywistym niewolnictwie, z nowoczesnym, spirytualistycznie demokratycznym państwem przedstawicielskim, które opiera się na wyemancypowanym niewolnictwie, na społeczeństwie obywatelskim. [...] To kolosalna pomyłka”. K. Marks, F. Engels: *Święta rodzina...*, s. 151. Jak wolno sądzić, w koncepcie Marksa pojęcie „zbytku” nie ma większego znaczenia. Jak czytamy w *Kapitale*, a jest to jeden z najczęściej cytowanych jego fragmentów, „kraj pod względem przemysłowym bardziej rozwinięty wskazuje mniej rozwiniętemu tylko obraz jego własnej przyszłości”. K. Marks: *Kapitał...*, s. 7. Przemysł zaś służy wytwarzaniu produkcji przedmiotów, zaspokajających ludzkie potrzeby. A ludzka potrzeba to ludzka potrzeba. Wedle Marksa istota problemu nie tkwi w potrzebach, ale w odpowiedzi na pytanie o źródło wytwarzania środków ich zaspokajania. I Marks nie akceptuje także stanowiska Kanta, którego filozofię należy uważać, jak pisał, „za niemiecką teorię rewolucji francuskiej”. K. Marks: *Filozoficzny manifest historycznej szkoły prawa*. Przekład E. Werfel. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła...*, T. 1, s. 96. Kant był dla niego jedynie „upiększającym rzecznikiem” niemieckich mieszczan. K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka...*, s. 208. Jest to w istocie powtórzenie zarzutów kierowanych pod adresem Kanta przez Fichtego i Hegla; Kant był zbyt „bojaźliwy”.

Dla Marksa człowiek, gatunek ludzki, to nie, jak pisze, „worek z kartoflami, [który – W.K.] stanowi w sumie worek kartofli”. K. Marks: *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*. [Autor przekładu nieznany] W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 8 [Sierpień 1851–marzec 1853]. Warszawa 1964, s. 223. Hegel nie ma „dwóch słów” dla *bourgeois* i *citoyen*. Marks nie ma „dwóch słów” dla „człowieka społecznego” i *citoyen*. W kapitalizmie wszak „człowiek społeczny” istnieje tylko *in potentia*. Dla Marksa świat *kapitału*, jak pisze, „rodzi się ociekając krwią i brudem wszystkimi porami, od stóp do głowy”. K. Marks: *Kapitał...*, s. 902. Jest to „paskudztwo” — Marks do Engelsa w Manchesterze 20 kwietnia 1868. Przekład H. Holder i inni. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła...*, T. 32, s. 84. Takie przeświadczenie nie jest jednak główną przesłanką jego krytyki. Dzieło Marksa w świecie, w którym, jak o tym pisał Manent w kontekście refleksji nad *Księciem*, następuje „wzrost znaczenia idei ludu”, nie jest przejawem jakiegoś szczególnego stosunku do klasy robotniczej. Tak, jak nie ma on nic przeciwko „mankietom koronkowym”, tak w idealizacji robotnika nie idzie mu o względy emocjonalne. „Wielorakość, w którą wplątuje nas nauka i nowoczesne wychowanie — pisał do swej żony — i ów sceptycyzm, który nieuchronnie każe nam podawać w wątpliwość wszystkie subiektywne i obiektywne wrażenia, są [...] tylko po to, by uczynić nas małymi i słabymi, stetryczalnymi i niezdecydowanymi. Jednakże miłość — nie do feuerbachowskiego człowieka, do moleschottowej wymiany materii, do proletariatu, ale miłość do ukochanej, miłość do Ciebie, czyni człowieka znowu człowiekiem”. Marks do Jenny Marks w Trewirze 21 czerwca 1856. Przekład E. Wolicka. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 29 [Styczeń 1856–grudzień 1859]. Warszawa 1972, s. 631.

świata« i z pustej nocy nadzmysłowego »tamtego świata« wkracza ono w duchowy dzień teraźniejszej obecności”. I to jest „dobre życie”.

Jeżeli Marks w momencie oddania *Kapitału* do druku pisał, że „jest to z pewnością najstraszliwszy missile, jaki kiedykolwiek wystrzelono przeciw burżuazji (z właścicielami ziemskimi włącznie)”²⁴⁹, nie był to bynajmniej pocisk wystrzelony z ekonomii. W świecie pracy upatruje on możliwości odszukania więzi „z bytem nie-przypadkowym i nie-warunkowym”. „Życie Boga i boskie poznanie można [...] wyrazić jako grę miłości z sobą samą”²⁵⁰ – czytamy u Hegla. To, co ogólne, i to, co rzeczywiście istnieje, jest tym samym. Nie ma tu początku; i nie ma końca. Wszystko jest Wszystkim. I tak jest u Marksa. Jego *Sprawa*, świat niepokoju, komunizm, jest, jak pisał, „konieczną formą i czynną zasadą najbliższej przyszłości, ale komunizm nie jest jako taki celem rozwoju ludzkiego – formą społeczeństwa ludzkiego”²⁵¹. Rzeczywisty rodzaj ludzki przelewa się niejako... Jednak, inaczej niż u Plotyna, ta „konieczna forma i czynna zasada” nie jest czymś, do czego się zmierza. I nie ma tu partycypacji w czymkolwiek. A rezultatem tej gry jest... zero. Opinia Marksa o *Fenomenologii ducha*, iż ma ona na celu „udowodnienie, że *samowiedza* jest *jedyną i całą rzeczywistością*”, stosuje się także do niego; *wynalazcy* moralności. Istotę tej Marksowskiej *samowiedzy* Eric Voegelin określił jako „immanentną hipostazę eschatonu”²⁵².

²⁴⁹ Marks do Johanna Philippa Beckera w Genewie 17 kwietnia 1867. Przekład J. Nowacki. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 31 [Listy, październik 1864–grudzień 1867]. Warszawa 1975, s. 651. W niniejszych rozważaniach pominięto – komplikującą całą Marksowską koncepcję „wartości dodatkowej” (z czego Marks zdawał sobie w pełni sprawę) – kwestię renty gruntowej.

²⁵⁰ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*, s. 23.

²⁵¹ K. Marks: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne...*, s. 589.

²⁵² E. Voegelin: *Nowa nauka polityki*. Przekład P. Śpiewak. Warszawa 1992, s. 114.

Rozdział siódmy

„Bóg umarł!” Era *post*

W świecie rynku Ja, oferent przedmiotu swojego „pierwszego zebrania”, konstatuje istnienie nie-Ja tylko w tym sensie, że jest to dla niego jedynie ktoś, kto może być zainteresowany kupnem tego przedmiotu. Dla Ja — właściciela śliwki, kupujący, a więc nie-Ja, to nic innego jak ta śliwka, przełożona na cenę, jaką nie-Ja może za nią zapłacić. A i samo Ja jest dla siebie jedynie tym, co ma do zaoferowania; śliwką przełożoną na cenę sprzedaży. I tak samo postępuje nie-Ja, właściciel jabłka. W rzeczywistości, w której wszystkie miejsca zajęła ekonomia polityczna, to nie ludzie wymieniają rzeczy, lecz rzeczy za pomocą *małego kawałka żółtego metalu* wymieniają rzeczy. I tę sytuację próbuje uzdrowić kolejno myśl Rousseau, Kanta i, ostatecznie, Marksa. Te orientacje myślenia dzieli wiele. Niezależnie wszak od wszelkich różnic jedno jest dla nich wspólne. Ja ma tu świat ludzi-rzeczy niejako przed Sobą, w swoim świecie; w nim podejmuje ono wysiłek odkrycia Siebie na nowo. I tak pojawia się dzieło, którego autor, bacząc na to właśnie, jednocześnie przyjmie odwrotny punkt widzenia. Ja, wychodząc tu od Siebie, nie będzie chciało mieć przed Sobą czegokolwiek. Jest to myśl Maxa Stirnera zawarta w jego dziele *Jedyny i jego własność*.

„Swoją sprawę oparłem na Nicości”¹ — tak tytułuje Stirner wprowadzenie do tej pracy. „I cóż to ma być moją sprawą! W pierwszym rzędzie słuszna sprawa, zaraz potem sprawa Boga, sprawa Ludzkości, Prawdy, Wolności, Humanizmu, Sprawiedliwości; dalej sprawa Mojego narodu, Mojego księcia, Mojej ojczyzny; a w końcu nawet sprawa Du-

¹ M. Stirner: *Jedyny i jego własność*. Przekład J. i A. Gajlewiczowie. Warszawa 1995, s. 3.

cha i tysięcy innych spraw. Tylko *Moja* sprawa nie ma nigdy być *Moją* sprawą. »Fe, co za egoista, który myśli tylko o sobie«!². Tak, twierdzi Stirner, Ja jest egoistą. W jego ujęciu jest to jednak Ja radykalnie przeciwstawione wszystkiemu. „Boga i Ludzkości, poza nimi samymi, nie obchodzi Nic – pisze Stirner. Toteż i *Mnie* Nic już nie obchodzi, *Mnie*, który niczym Bóg jestem Nicością, Nicością wszystkich Innych Rzeczy; *Mnie*, który jest sobie Wszystkim, który jestem – Jedyny”³. „Dlatego – idzie dalej – precz z wszelkimi sprawami, które nie są Moimi sprawami!”⁴. „Moja sprawa – powiadacie – winna przynajmniej być »dobrą sprawą«. Ale czymże jest dobro, czymże zło? W końcu Ja sam jestem Sobie własną sprawą, a nie jestem ani dobry, ani zły”⁵.

Dla ducha nowożytności Stirner nie ma zrozumienia. Nie ma go poza samym punktem wyjścia owego ducha; Ja. Cóż zatem oznacza słowo: *Jedyny*? Jest to, w istocie omówienie Hobbesowskiego pojęcia „żądza mocy”. „Jestem *Właścicielem* mojej *Mocy*”⁶ – pisze Stirner w ostatnim akapicie swego dzieła. I ma on świadomość tego, że Jedyny na swojej drodze może napotkać tylko innego Jedynego. „Chcę Cię *wykorzystać* – deklaruje w jego tekście (każdy) Jedyny. W soli widzę przyprawę do Mych potraw, więc pozwalam się jej rozpuścić; w rybie – me pożywienie – dlatego ją spożywam; w Tobie odkrywam dar, który rozjaśni Me życie, przeto wybieram Cię na towarzysza. Z drugiej strony, na przykładzie soli studiuję proces krystalizacji, na przykładzie ryby – animalizm, a na Twoim – ludzi, itd. Dla mnie znaczysz tylko tyle, ile to, czym dla *Mnie* jesteś, tzn. *mym* przedmiotem; a skoro *mym* przedmiotem – to i *mą* własnością”⁷. Stirner wszak, mając w pełni świadomość faktu, że sytuacja jest zawsze taka: „Jedyny kontra Jedyny”⁸, jednocześnie nie podziela przekonania, że tę sytuację rozwiązać może sztuka; sztuka polityki. Dla Ja nie ma miejsca na jakikolwiek kompromis. „Każde państwo to *despotyzm* – pisze – czy będzie tam jeden despota, czy też wielu, albo i wszyscy będą panami – jak to ma miejsce w republice: jeden jest dla drugiego despota. Dzieje się tak mianowicie wtedy, kiedy każdorazowo dana *ustawa* – jako wyraz woli zgromadzenia ludowego – ma być odtąd dla jednostki prawem, któremu *winna* jest *posłuszeństwo*, tzn. wobec którego ma *obowiązek* po-

² Ibidem.

³ Ibidem, s. 5.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, s. 5–6.

⁶ Ibidem, s. 440.

⁷ Ibidem, s. 164.

⁸ Ibidem, s. 245.

słuszeństwa. Sytuacja nie uległaby zmianie nawet wówczas, gdy każda jednostka w narodzie wyrażałaby jednakową wolę i tym samym spełniałaby się doskonała »wola ogółu«. Czyż nie byłbym dzisiaj i jutro związany mą wczorajszą wolą? Moja wola byłaby wówczas *skostniała*. O przekłeta *stałości*! Mój twór, pewien wyraz mej woli, stałby się moim panem. A Ja zniewolony, Ja, Stwórca, zostałbym powstrzymany w mym biegu, w zatracaniu samego Siebie. Jako że wczoraj byłem głupcem, musiałbym nim pozostać do końca moich dni. Żyjąc w państwie bowiem, pozostaję w najlepszym (mógłby równie dobrze rzec – w najgorszym) razie niewolnikiem samego Siebie. Albowiem wczoraj Mi się chciało, a dzisiaj Mi się nie chce, wczoraj ochoczy, dziś niechętny. [...] Nie będę uznawał żadnych *obowiązków*, tzn. nie będę się *wiązał* ani pozwalał *wiązać*. Bo skoro nie mam żadnego obowiązku, to nie obowiązuje Mnie żadna ustawa⁹. „Własna wola i państwo – twierdzi Stirner – to śmiertelnie wrogie siły, pomiędzy którymi nie jest możliwy żaden »wieczny pokój«”¹⁰.

„Zwykliśmy klasyfikować państwa na wiele rodzajów w zależności od tego, jak podzielona jest »najwyższa władza« – pisze Stirner. Gdy sprawuje ją jednostka – to jest monarchia, jeśli Wszyscy – demokracja, itd. A więc najwyższa przemoc! Wobec kogo? Wobec jednostki i jej »samowoli«”¹¹. Ideały kultury nowożytnej to jedna wielka mistyfikacja. Rewolucja 1789 „nie była skierowana przeciwko *porządkowi* rzeczy, lecz przeciwko danemu stanowi rzeczy. [...] Zniosła konkretnego władcę, lecz nie władcę *w ogóle*”¹². I tak oto „na politycznej scenie pojawiło się urojone Ja, idea, jaką jest naród, co oznacza, iż odtąd jednostki stają się jej – owej idei – narzędziami i działają jako »obywatele«”¹³. Szczegółem zaś tej mistyfikacji jest liberalizm. „»Wolność indywidualna«, której mieszczański liberalizm zazdrośnie strzeże, nie oznacza bynajmniej zupełnie swobodnego stanowienia o sobie, dzięki czemu czyny naprawdę stają się *Moimi*, lecz tylko niezależność od *osób* – pisze Stirner. [...] Każda *osobista* ingerencja w sferę wpływów drugiego oburza mieszczańską duszę: jeśli widzi, że jest uzależniony od kaprysu, upodobania i woli człowieka jako jednostki [...], zaraz powołuje się na swój liberalizm i wykrzykuje: »Samowola!«. Mieszczanin wyraża swą wolność od tego, co zwie się *rozkazem* [...], mówiąc: »Nikt Mi nie będzie rozkazywał!«”¹⁴.

⁹ Ibidem, s. 230.

¹⁰ Ibidem, s. 229.

¹¹ Ibidem, s. 231.

¹² Ibidem, s. 130.

¹³ Ibidem, s. 131.

¹⁴ Ibidem, s. 126, 127–128.

A jednak, twierdzi Stirner, ta wolność to nowy typ zniewolenia. „Gdy zapewniono ci wolność osobistą — pisze — to nie dostrzegasz już, jak najjaśkawsza niewola rozciąga nad tobą swą władzę. [...] Służymy *prawu*. Stajemy się jego niewolnikami”¹⁵. „Polityczny liberalizm przyznaje jednostce wszystko to, co jej się należy jako »człowiekowi z urodzenia« [...] — w co wlicza się wolność sumienia, mienie, itd., krótko mówiąc: prawa Człowieka. [...] Daje jednostce to, czym dysponuje ona jako »Człowiek«, tzn. to wszystko, co należy do Ludzkości. Tak więc jednostka nie ma zgoła nic, Ludzkość zaś — wszystko. [...] Można by sądzić, że przywodzi się na pamięć końcówkę »Ojcie Nasz«”¹⁶. Liberalizm, aczkolwiek, jak zauważa Stirner, odegrał swą rolę, „faktycznie osłabiając religijne siły”¹⁷, ma w istocie wymiar religijny. Jest bowiem tak, że „nie dostrzegać w Tobie i we Mnie nic, jak tylko »ludzi«, oznacza posunąć do ostateczności pogląd chrześcijański, zgodnie z którym jeden dla drugiego nie jest niczym innym, jak tylko *pojęciem* (np. ktoś powołany do tego, by być zbawionym)”¹⁸. „*Człowiecza religia* jest tylko ostatnią metamorfozą religii chrześcijańskiej — twierdzi Stirner. Liberalizm jest religią dla tego, iż oddziela ode Mnie moją istotę i stawia ją nade Mną; gdyż wywyższa »Człowieka« w takim samym stopniu, w jakim inne religie wywyższały swych bogów [...]; gdyż to, co Moje, zmienia w coś z tamtego świata”¹⁹.

Jedyny — z definicji — jest „jedyny”. Jak wolno sądzić, jest to, w rzeczy samej, Kartezjańskie Ja, które o sobie może powiedzieć, jak biblijny stwórca, „jestem, który jestem”. „Ja» jestem czystą aktualnością, ponieważ w każdym »teraz« jestem wszystkim, czym mogę być”. Stirner jest jednak bardziej konsekwentny niż Kartezjusz. Wyraża się to, po pierwsze, w tym, że ma on w pełni świadomość faktu, że „dedukowanie” świata z Ja — przez to Ja — jest czymś zbędnym. „Ludzie opanowani przez Ducha [...] — pisze — *wbili sobie do głowy*, że jest coś, co należy realizować. [...] Jakże inaczej można nazwać to, czym nabili sobie głowy, jak nie *idée fixe*? »Panie, masz pan bzika«. Najbardziej nieznośnym bzikiem jest *Człowiek*”²⁰. A „gdy naruszasz *idée fixe* takiego wariata — przestrzega Stirner — to strzeż się podstępnej złości obłąkanego!”²¹. Tacy ludzie „to pobożni ludzie: najbardziej zagorzały ateista

¹⁵ Ibidem, s. 128.

¹⁶ Ibidem, s. 162.

¹⁷ Ibidem, s. 57.

¹⁸ Ibidem, s. 201–202.

¹⁹ Ibidem, s. 205.

²⁰ Ibidem, s. 86.

²¹ Ibidem, s. 49.

nie mniej niż najgorliwszy chrześcijanin”²². „Dopiero gdy zginą myśli, nie będzie więcej wierzących”²³ – uzupełnia Stirner. Po drugie, Stirner ma świadomość tego, iż Ja, tautologiczne Ja – jeżeli być konsekwentnym w tym sposobie rozumowania – „pozbawione jest desygnatu”. I w tym właśnie Stirner upatruje wielkiej szansy. „Dla wszelkiej wolnej krytyki kryterium stanowi pojęcie – pisze Stirner; kryterium mej własnej krytyki jestem Ja sam, Ja – Niewysłowiony, a więc nie tylko wyobrażony, albowiem to, co można pomyśleć, zawsze da się wyrazić słowami – gdyż słowo i myśl zbiegają się w jedno. [...] To Ja jestem kryterium prawdy, lecz nie jestem żadną ideą, a czymś więcej, czymś – niewyraźnym”²⁴. I to jest człowiek. Ja-„nic”. I tak jak „rozwijający się kwiat nie podąża za żadnym powołaniem, ale wszystkich sił używa po to, by użyć świata – jak tylko potrafi – i pochłonąć go, tzn. czerpie tyle soków z ziemi, tyle tlenu z powietrza, tyle słonecznego światła, ile potrafi wykorzystać i w sobie pomieścić”²⁵ – tak samo człowiek. „Zatem – konkluduje Stirner – można by zawołać: Człowieku, używaj swych sił!”²⁶. I na tym trzeba oprzeć sprawę; Moją sprawę. Ja, Jedyne jest Nicością. A ta Nicość to Wszystko.

Jedyny i jego własność nie mieścił się w swoich czasach. Tekst ten, z nielicznymi wyjątkami, nie został potraktowany poważnie. Duch epoki, bogaty w dorobek Oświecenia, miał, co prawda, świadomość, że sytuacja, w jakiej się znalazł, jest sytuacją graniczną. Nie podjął jednak idei, że nie ma innej drogi, jak ta, by z tego stanu rzeczy wyciągnąć wszelkie konsekwencje; nie wykluczając możliwości absurdalnych.

Sam Marks wystąpienie Stirnera ocenił jednoznacznie krytycznie. W *Ideologii niemieckiej* tak oto charakteryzuje koncept autora *Jedynego*...: „Człowiek, który »sprawę swą oparł na niczym«, jako dobry Niemiec rozpoczyna [...] swe przeciągłe »krytyczne hura« od jeremia- dy: »Czyż jest coś, co nie ma być Moją sprawą?«. [...] Biedaczyna! Francuski i angielskie *bourgeois* uskarża się na brak *débuchés* [rynków zbytu], na kryzysy w handlu, na paniczne nastroje na giełdzie, na zmieniające się w oka mgnieniu konstelacje polityczne itd.; niemiecki drobnomieszczanin, który aktywnie brał tylko idealny udział w ruchu burżuazyjnym, poza tym zaś rola jego sprowadzała się do brania w skórę, wyobraża sobie swoją własną sprawę jedynie jako »dobrą sprawę« [...]. Nasz niemiecki nauczyciel szkolny wierzy [...] w to jego uro-

²² Ibidem, s. 44.

²³ Ibidem, s. 407.

²⁴ Ibidem, s. 427–428.

²⁵ Ibidem, s. 392.

²⁶ Ibidem, s. 393.

jenie”²⁷. Myśl autora *Jedynego*... to, wedle Marksa, wyraz niemocy niemieckiego ducha w obliczu przeobrażeń świata nowożytnego. Lis, nie mogąc osiągnąć winogron, uznał, iż są kwaśne!

A jednak Marks, nie biorąc na poważnie myśli, jak go nazywał, „świętego Maksa”, potraktował je z całą uwagą i dociekliwością. Rozdział *Ideologii*... poświęcony Stirnerowi objętością nie ustępuje *Jedynemu*... Stirner, pisze Marks, „bierze świat takim, jakim jest dla niego, tj. tak, jak zmuszony jest go brać, i przez to przywłaszcza sobie świat, czyni go swą własnością – takiego sposobu nabywania nie znajdziemy [...] u żadnego ekonomisty. [...] W istocie, jako Swój »bierze« i przywłaszcza Sobie nie »świat«, lecz swoje »zrodzone w gorączce fantazje« o świecie. Bierze świat jako swoje wyobrażenie o świecie, a jako jego wyobrażenie świat jest jego wyobrażoną własnością, własnością jego wyobrażenia, jego wyobrażeniem jako własność, jego własnością jako wyobrażenie, jego własnym wyobrażeniem albo jego wyobrażeniem o własności”²⁸. Stirner, można to tak zinterpretować, nie przyjmuje do wiadomości faktu, że w jego czasie wszystkie miejsca zajmuje ekonomia polityczna. Świat wymiany to nic trwałego; to tylko kwestia „sprawy”; nie-Mojej.

„Ja sam” to wcale nie przeciwstawione wszystkiemu Nic, twierdzi Marks. „Nie tylko nie jest prawdą – pisze – że »z niczego« tworzę siebie, np. »istotę mówiącą«, lecz wręcz przeciwnie: owo Nic, które tu legło u podstaw, to bardzo wielopostaciowe »Coś«, a mianowicie: rzeczywisty osobnik, jego organy mowy, określony szczebel rozwoju fizycznego, istniejący język i dialekty, uszy, zdolne do słuchania, i otoczenie ludzkie, od którego można coś usłyszeć itd. itd.”²⁹. Stirner przeniósł „żołądek między gwiazdy”³⁰. Jego świat to świat widm; a historia człowieka to historia „widm”³¹. „Bohaterskie czyny Sancho Pansy [inne Marksowskie określenie Stirnera – W.K.] polegają na tym, że *poznaje* on całą wrogą sobie armię myśli w jej nicości i marności. Cała wielka operacja ogranicza się do samego tylko poznania, które do końca świata pozostawia wszystko po dawnemu, zmieniając jedynie jego wyobrażenie, a i to nie o rzeczach, ale o filozoficznych frazesach o rzeczach”³². Stirnerowskie Ja, wedle Marksa, „nie jest Ja »ucieleśnio-

²⁷ K. Marks, F. Engels: *Ideologia niemiecka*. T. 1. Przekład K. Błeszyński i S. Filmus. W: K. Marks, F. Engels: *Dziela*. T. 3 [1845–1846]. Warszawa 1961, s. 117.

²⁸ Ibidem, s. 126.

²⁹ Ibidem, s. 154.

³⁰ Ibidem, s. 157.

³¹ Ibidem, s. 167.

³² Ibidem, s. 204.

nym«, spłodzonym cielesnie przez mężczyznę i kobietę i nie potrzebującym do swego istnienia żadnych konstrukcji; [...]; jest to czysty byt myślny”³³. Ja jest tu „wytworem *myślenia*”, a nie „wytworem *życia*”³⁴. I jest ono rozumiane całkowicie ahistorycznie. „Stirner stosuje [...] stary chwyt filozofów – pisze Marks. [...] Filozof nie mówi wprost: nie jesteście ludźmi. On mówi: byliście ludźmi zawsze, ale nie mieliście *świadomości* tego, czym byliście, i właśnie dlatego w rzeczywistości nie byliście prawdziwymi ludźmi. Dlatego Wasze zjawisko nie odpowiadało Waszej istocie. [...] Całe to oddzielanie świadomości od stanowiących jej podstawę osobników i ich rzeczywistych stosunków, złudzenie, że w dzisiejszym społeczeństwie burżuazyjnym egoista nie posiada odpowiadającej jego egoizmowi świadomości, to tylko stary bzik filozofów”³⁵.

Stirnera idea egoizmu – wedle Marksa – ma się nijak do rzeczywistości. Wszak burżuazji „idzie o urzeczywistnienie prawdziwych egoistycznych interesów, a nie o święty interes egoizmu”³⁶. I Stirnerowi także o to idzie. „Jeżeli Stirner – pisze Marks – przejdzie obok dworskiej kuchni, to wprawdzie nabędzie na własność zapach pieczonych tam bażantów, lecz samych bażantów nawet nie zobaczy. Jedyną trwałą własnością, która mu przy tym przypadnie w udziale, będzie mniej lub bardziej głośnie burczenie w żołądku”³⁷. Myśl Stirnera to wyraz „ideologicznej pogardy mieszczanina dla kolei żelaznych, wynikająca z jego tęsknoty do ptasich lotów”³⁸; jej jądro „tkwi w jego predylekcji do woźniców, furgonów i dróg wiejskich”³⁹. „W swej treści rzeczywistej – konkluduje Marks – jest on [...] obrońcą praktycznego drobnomieszczanina, lecz zwalcza świadomość odpowiadającą drobnomieszczaninowi, świadomość, która w ostatniej instancji sprowadza się do wyidealizowanych wyobrażeń drobnomieszczanina o nieosiągalnej dłań burżuazji”⁴⁰. Marks teżę Stirnera, że świat Ja nowożytnego to „bzik”, uznaje właśnie za „bzika”.

W kontekście rozważań Marksa nad dziełem Stirnera trzeba mieć świadomość faktu, że autor *Jedynego...* koncept swój uznaje za zdecydowane przeciwieństwo stanowiska Fichtego. „Gdy Fichte mówi: »Ja

³³ Ibidem, s. 260.

³⁴ Ibidem, s. 267.

³⁵ Ibidem, s. 272–273.

³⁶ Ibidem, s. 274.

³⁷ Ibidem, s. 324.

³⁸ Ibidem, s. 334.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 294–295.

jest Wszystkim«, to zdaje się to doskonale harmonizować z moją tezą – pisze Stirner. Lecz owo Ja nie *jest* Wszystkim, ale Wszystko *niweczy*. [...] Fichte mówi o Ja »absolutnym«, Ja zaś mam na myśli Siebie, Ja przemijające⁴¹. „Fichteańskie Ja jest istotą poza Mną”⁴². „Wypędzenie Boga z jego nieba i pozbawienie go »*transcendencji*« – twierdzi Stirner – nie może świadczyć o całkowitym zwycięstwie, jeśli przy tym przepędza się go jedynie z ludzkich serc i obdarza niezniszczalną *immanencją*. Teraz oznacza to, iż to, co boskie, jest prawdziwie ludzkie!”⁴³. W tym stanie rzeczy uznaje on, że stanowisko socjalistów, komunistów niczym się nie różni, wbrew ich deklaracjom, od chrześcijaństwa i liberalizmu. Jest to zamiana jednej religii na inną. Tu „społeczeństwo [...] staje się nowym Panem, nowym Widmem, nową Najwyższą Istotą”⁴⁴. Co więcej, dokonuje się to w warunkach dla Ja mniej korzystnych niż w świecie rynku. „Czyż mamy [...] zostać egoistami? – streszcza stanowisko socjalistów Stirner. Broń Boże! – odpowiada. Raczej wytępi my egoistów! Uczynimy z nich wszystkich »dziadów«”⁴⁵.

Wedle Stirnera ten świat człowieka, jaki ukształtował się w tradycji, to albo świat idei, albo świat realiów życia, doświadczenia, rynku. „I oto – pisze – stoją przed Nami: starożytni – zwolennicy idei, oraz nowożytni – obrońcy rzeczywistości. [...] Jedni [...] wzdychają [...] do Ducha [...], drudzy – z kolei do laicyzacji tego Ducha”⁴⁶. Problem w tym, iż „nigdy nie uda się pogodzić sprzeczności pomiędzy tym, co realne, i tym, co idealne: gdyby ideał stał się rzeczywistością, przestałby być ideałem; a gdyby rzeczywistość przemieniła się w ideał, to istniałby już tylko ideał. Dychotomii tej nie można przezwyciężyć, dopóki się nie unicestwi jednego i drugiego. Tylko owo »się«, to Trzecie, kładzie kres sprzeczności i nie ma innej drogi, by pogodzić ideę z rzeczywistością”⁴⁷. Stirner pomiędzy *sokratyzmem* a światem produkującego i wymieniającego przedmioty swego „pierwszego zebrania” *wilka* odkrywa coś „trzeciego”. Nie jest to jednak to „trzecie”, o jakim mówił Kant. I nie jest to również to coś „trzeciego”, które w Ja ujawnił Fichte (a co ostatecznie zaowocowało Marksowską wizją komunizmu). Stirner w jednostce nowożytnej odkrywa jakieś „trzecie trzecie”.

⁴¹ M. Stirner: *Jedyny i jego własność...*, s. 212.

⁴² Ibidem, s. 434.

⁴³ Ibidem, s. 55.

⁴⁴ Ibidem, s. 146.

⁴⁵ Ibidem, s. 137.

⁴⁶ Ibidem, s. 435.

⁴⁷ Ibidem.

I taki sposób rozumowania przyjmie w punkcie wyjścia myśl Friedricha Nietzschego. W literaturze przedmiotu nie ma jednomyślności co do tego, czy Nietzsche znał pracę Stirnera. Jedno jest jednak poza dyskusją. Nietzsche, tak jak autor *Jedynego...*, przyjmuje w punkcie wyjścia istnienie Ja, które świat, jaki Ono zastaje, traktuje jako całokształt form Jego zniewolenia. Całe zło ludzkiego ducha zaczyna się, wedle Nietzschego, od archetypicznej postaci cywilizacji europejskiej, od Sokratesa. „Cóż oznacza [...] **reakcja** u Sokratesa, który zalecał dialektykę jako drogę do cnoty i naigrawał się z tego, gdy moralność nie umiała usprawiedliwić się logicznie?”⁴⁸ — zadaje pytanie Nietzsche. I odpowiada: „Oznacza to **rozkład instynktów greckich**, gdy umiejętność dowodzenia postawiono jako naczelną warunek osobistej dzielności w cnotcie. [...] Wielkie pojęcia »dobry«, »sprawiedliwy« zostają oderwane od założeń, do których należą, i jako **wyzwolone** »idee« stają się przedmiotami dialektyki. Szuka się poza nimi jakiejś prawdy, bierze się je za istoty lub za znaki istot: **komponuje** się świat, w którym one zamieszkują, z którego pochodzą... *In summa*: drożność dosięga swego szczytu już u Platona”⁴⁹. „I teraz oto — uzupełnia Nietzsche — odczuwano potrzebę wynalezienia do tego także **abstrakcyjnie doskonałego człowieka**: — dobry, sprawiedliwy, mądry. [...] Jednym słowem, konsekwencją wynaturzenia wartości moralnych było stworzenie wynaturzonego **typu człowieka** — »jedynie dobrego«, »jedynie szczęśliwego«, »jedynie mądrego«. — Sokrates jest momentem **najgłębszej perwersji** w dziejach wartości”⁵⁰.

I ta najgłębsza perwersja stanowi rdzeń chrześcijańskiej wizji świata i miejsca w nim istoty ludzkiej. Zdaniem Nietzschego, chrześcijaństwo, to, jak je określa, „pożar”⁵¹ wspomnianych instynktów. Wznieciła go „tysiące lat licząca wiara, owa wiara chrześcijańska, która była też wiarą Platona, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska...”⁵². „Fanatyzm moralny (krótko mówiąc: Platon) zburzył poganizm, przemieniając jego wartości i pojęć trucizną jego niewinność. [...] To, co tu zburzono, było **wyższe**; w porównaniu z tym, co zapanowało! — Chrześcijaństwo wyrósł z psychologicznego zepsucia, zapuścił on korze-

⁴⁸ F. Nietzsche: *Wola mocy*. Przekład S. Frycz i K. Drzewiecki. Warszawa 1993. (Reprint wydania z lat 1910–1911), s. 260.

⁴⁹ Ibidem, s. 260–261.

⁵⁰ Ibidem, s. 261.

⁵¹ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Przekład L. Staff. Warszawa 1991. (Reprint wydania z lat 1910–1911), s. 291.

⁵² Ibidem.

nie tylko na zepsutym gruncie”⁵³. Chrześcijańska trucizna to wiara „w **rzeczywistość najwyższych jakości moralnych**, pojmowanych **jako Bóg**: przez to wszystkie wartości rzeczywiste zostały zaprzeczone i pojęte zasadniczo jako **bez wartości**. Tak wstąpiło na tron to, co jest przeciwne naturze. Z nieubłaganą logiką doszło się do absolutnego żądania **zaprzeczenia natury**”⁵⁴. A to zaprzeczenie ukazało życie ludzkie z odwróconej perspektywy. I tak, „chrześcijańskie postanowienie uważania świata za szpetny i zły uczyniło świat szpetnym i złym”⁵⁵.

Nietzsche rysuje perspektywę świata, którego kształt mają wyznaczać wartości inne. W swej refleksji przywołuje więc Kartezjusza. Księga trzecia *Woli mocy*, zatytułowana: *Zasada nowego ustanowienia wartości*, rozpoczyna się od refleksji nad *cogito*. Czytamy tam: „Myśli się: istnieje tedy coś myślącego»: do tego sprowadza się argumentacja Kartezjusza. Lecz to znaczy wiarę swoją w pojęcie substancji uważać za »prawdziwą *a priori*«: — albowiem, jeśli się myśli, musi istnieć coś, »co myśli«, jest po prostu sformułowaniem naszego przyzwyczajenia gramatycznego, które wszelkiej czynności przypisuje sprawcę”⁵⁶. Kartezjański punkt wyjścia jest sensowny, twierdzi Nietzsche. Jednocześnie nic nie daje. Jest bowiem tak, że „jeśli się zredukuje twierdzenie do »myśli się, przeto istnieje myśl«, otrzymuje się po prostu tautologię: i właśnie tego, co jest kwestią »**realności** myśli«, nie porusza się wcale”⁵⁷. Wedle Nietzschemgo zaś „myśl posiada nie tylko **realność pozorną**, lecz **realność w sobie**”⁵⁸. Rzecz jednak w tym, że „wszystko, co staje się świadomym, jest zjawiskiem końcowym, zakończeniem — i nie wywołuje nic”⁵⁹.

Nie zmienia to jednak faktu, że Nietzsche docenia dokonania kultury czasu wystąpienia Kartezjusza. W tym kontekście refleksję osiemnastego wieku uznaje za regres. „Wiek siedemnasty — pisze — [...] stara się człowieka odkryć, **uporządkować**, wykopać: podczas kiedy wiek osiemnasty stara się zapomnieć to, co się wie o naturze człowieka, aby go do swej utopii dopasować”⁶⁰. „»Utopia«, »człowiek idealny«, ubóstwienie natury, próżność inscenizowania siebie, podporządkowanie się

⁵³ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 269.

⁵⁴ Ibidem, s. 232.

⁵⁵ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 173.

⁵⁶ F. Nietzsche: *Wola mocy...*, s. 291.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem, s. 292.

⁵⁹ Ibidem, s. 294.

⁶⁰ Ibidem, s. 44.

pod propagandę celów **społecznych**, szarlataneria — to mamy ze stulecia osiemnastego⁶¹. I to jest Rousseau. I tak Nietzsche konstatuje: „Człowiek, **niestety**, nie jest dość zły; przeciwnicy Rousseau, którzy powiadają: »człowiek jest zwierzęciem drapieżnym«, **niestety** nie mają słuszności. Nie zepsucie człowieka, lecz jego wydelikacenie i przemoralizowanie jest przekleństwem⁶². Jest to „**zбочzenie umysłowe**”⁶³. „**Romantyka á la Rousseau**: [...] niedorzeczna próżność słabego”⁶⁴. I za regres wobec ducha wczesnej nowożytności należy, wedle Nietzschego, uznać także myśl Kanta. „Przypuśćmy — pisze — że wszystko, co człowiek »poznaje«, nie zadowala jego pragnień, raczej sprzeczne jest z nimi i przejmuje grozą: co za boski wybieg móc szukać winy tego nie w »pragnieniach« lecz w »poznaniu«...”⁶⁵. Myśl, jaką prezentuje Kant, „nie jest [...] mimowolnym życiorysem własnej duszy, lecz [...] dziejami **mózgu**”⁶⁶. „Kategoryczny imperatyw czuć okrucieństwem...”⁶⁷.

Regresem wobec ducha nowożytności jest także wiek dziewiętnasty; wiek od poprzedniego, jak pisze Nietzsche, „bardziej realistyczny, plebejski, [...] **prawdziwszy**, bez wątpienia **bardziej naturalny**, ale o słabej woli, [...] smutny i spragniony mroku, [...] fatalistyczny”⁶⁸. Tu zaś zwraca na siebie uwagę socjalizm. „Socjalizm — pisze Nietzsche — jest fantastycznym bratem młodszym prawie już wymarłego despotyzmu, po którym objąć chce dziedzictwo: jego więc dążenia, w najgłębszym rozumieniu, są reakcyjne. Albowiem pożąda on pełni władzy państwowej, jaką tylko despotyzm kiedykolwiek posiadał, ba, przewyższa wszystko, co istniało, przez to, że dąży do formalnego unicestwienia indywiduum: jako że to wydaje mu się nieusprawiedliwionym zbytkiem natury i powinno być przezeń poprawione na pożyteczny **organ społeczny**. Wskutek swego pokrewieństwa ukazuje się zawsze w sąsiedztwie nadmiernego rozwoju władzy, niby stary typowy socjalista Plato na dworze tyrana sycylijskiego”⁶⁹. Socjalizm znajduje się jed-

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem, s. 45.

⁶³ Ibidem, s. 47.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przekład L. Staff. [B.m. i r.w.]. (Reprint wydania z lat 1905–1906), s. 190.

⁶⁶ F. Nietzsche: *Jutrzenka*. Przekład S. Wyrzykowski. Warszawa 1992. (Reprint wydania z 1907 roku), s. 351.

⁶⁷ F. Nietzsche: *Z genealogii moralności...*, s. 68.

⁶⁸ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889*. Przekład B. Baran. Kraków 1994, s. 217.

⁶⁹ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Przekład K. Drzewiecki. Warszawa 1991. (Reprint wydania z 1908 roku), s. 380–381.

nak w sytuacji paradoksalnej. Z jednej strony „pracuje [...] nad usunięciem wszystkich istniejących państw”⁷⁰, z drugiej jednak — musi jakoś, jako określona forma państwa, zaistnieć. A to w konsekwencji oznacza, iż, „może mieć nadzieję istnienia tylko przez krótki czas, tu i ówdzie, za pomocą krańcowego terroryzmu. Dlatego też [...] wbija na pół wykształconym tłumom wyraz »sprawiedliwość«, niby gwóźdź w głowę, żeby je do reszty [...] obrać z rozumu i zaopatrzyć w czyste sumienie do nieczystej gry, jaką mają odegrać”⁷¹. Socjalizm to utopizm; zły utopizm, twierdzi Nietzsche. „Hańbiące dla wszystkich socjalistycznych systematyków jest ich mniemanie — pisze — iż mogą istnieć warunki, społeczne kombinacje, przy których nie będą więcej wzrastały występki, choroba, zbrodnia, prostytutka, **nędza**... Oznacza to przecież potępienie **życia**... Społeczeństwo nie może sobie wybrać ciągłej młodości. I nawet będąc w pełni sił, musi wytwarzać śmieci i odpadki. Im energiczniej i dzielniej postępuje, tym obficiej będą występować nieudacznicy, dziwolągi, tym bliższy będzie zmierzchu... Nie zlikwiduje się starości za pomocą instytucji. Choroby też nie. Występku też nie”⁷². W myśli socjalistów jest „bardzo wiele błazeństwa”⁷³. W istocie, sposób rozumowania socjalistów stanowi przesłankę dla krytyki podstaw jego własnego konceptu. Takie bowiem myślenie, jak pisze Nietzsche, „może służyć do tego, żeby [...] pouczyć o niebezpieczeństwie nagromadzenia władzy państwowej, a przez to natchnąć nieufnością do samego państwa. Kiedy jego głos ochrypliły zmiesza się z okrzykiem wojennym: »**jak najwięcej państwa**« [...], wnet też rozlegnie się okrzyk przeciwny [...]: »**jak najmniej państwa**«”⁷⁴.

Ja w ujęciu Stirnera i Nietzschego chce jednego: Siebie; i tylko Siebie. Nie jest to jednak Ja, które odrzuca broń, choć jej nie odrzuca, udzielające „zgody-nie-zgody” na sprawdzanie prawdziwości esencji nominalnych. I nie jest to tym bardziej Ja, które podporządkowuje się temu, co powszechne, nie mówiąc już o Ja, ujętym w Fichteańsko-Hegłowsko-Marksowskim koncepcie ducha. Tu Ja spogląda na życie zbiorowe (jeśli takie sformułowanie ma tu jakikolwiek sens) z odwróconej perspektywy. Współcześnie ten sposób myślenia określa się jako myślenie w kategoriach czasu *post*.

Jak pisze czołowy reprezentant tej orientacji Richard Rorty, „nieodparte pragnienie zapewnienia, że stwierdzenia i działania muszą [...]”

⁷⁰ Ibidem, s. 381.

⁷¹ Ibidem.

⁷² F. Nietzsche: *Pisma pozostałe 1876–1889...*, s. 262.

⁷³ Ibidem, s. 43.

⁷⁴ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie...*, s. 381.

»korespondować« z czymś niezależnym od tego, co ludzie mówią i robią, nie bez racji nazwać można *jedynym* pragnieniem filozoficznym. To właśnie pragnienie skłoniło Platona do przekonania, że słowa i uczynki Sokratesa, choć nie pasują do ówczesnej teorii i praktyki, niemniej korespondują z czymś, co Ateńczykom niełatwo było dostrzec⁷⁵. Człowiek czasu, o którym mowa, może wszak, jak zauważa Rorty, zadać takie oto brutalne pytania: „Czegóż takiego [...] by nam brakowało, gdybyśmy nie mieli żadnego [...] wyobrażenia prawdy? [...] Cóż takiego zyskalibyśmy dzięki temu, że Sokrates nauczył ludzi używać słowa »dobry« w taki sposób, że nie jest nonsensem powiedzieć »złe dla mnie, niemniej jednak dobre«, »złe dla Aten, a mimo to dobre« czy nawet »odrażające dla bogów, tym niemniej jednak dobre?“⁷⁶. Zaspokojenie wspomnianego „pragnienia filozoficznego” charakteryzuje także nowożytność, zauważa Rorty. Jednocześnie wszak podziela on pogląd Nietzschego, że wszelkie podejmowane od czasu wystąpienia Kartezjusza przedsięwzięcia, mające na uwadze uratowanie czegoś ze świata obiektywnych wartości, są, co do efektów, bardziej niż dyskusyjne. Jak twierdzi, „z odległości kilku wieków widać [...], że Kartezjusz oszukał sam siebie — po Kancie jest już jasne, że jeśli przyjąć Kartezjański punkt wyjścia, to w następstwie tego nie da się już właściwie sformułować starych zagadnień metafizyki”⁷⁷. Rzecz wszak w tym, zauważa Rorty, iż Kant, zadając pytanie o to, „Jak jest możliwe poznanie?”, nie zadał bynajmniej pytania tego typu: „Jak jest możliwy telefon?”; „Jak można zbudować coś, co tak działa?”⁷⁸. Pytanie Kanta jest pytaniem z zakresu, jak to ujmuje Rorty, „refleksji filozoficznej”, a od tej oczekuje się, że, jak pisze, „sięgnie ona głębiej niż zdrowy rozsądek, a jednocześnie uniknie mieszania do sprawy neuronów, sznurów, kwestionariuszy”⁷⁹. „Kantowska koncepcja sumienia ubóstwa jaźń”⁸⁰ — twierdzi, w zgodzie z Nietzschem, Rorty. „Spoczywająca »głęboko w nas« prawda zajmuje u Kanta miejsce znajdującej się »na zewnątrz« prawdy empirycznej”⁸¹. A to właśnie ta ostatnia — wbrew wszelkiej filozofii — przynosi spełnienie wszelkich nadziei. I tylko ona.

⁷⁵ R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*. Przekład M. Szczubińska. Warszawa 1994, s. 161.

⁷⁶ Ibidem, s. 250.

⁷⁷ Ibidem, s. 235.

⁷⁸ Ibidem, s. 139.

⁷⁹ Ibidem, s. 138.

⁸⁰ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*. Przekład W.J. Popowski. Warszawa 1996, s. 54.

⁸¹ Ibidem, s. 55.

Myśl Rorty'ego, jak i całej tej orientacji, którą reprezentuje, wyrasta z ducha myśli liberalnej. Szczególnie zatem istotny wydaje się tu fakt, że autor ten poddaje stanowisko Locke'a krytyce. I robi to z tego samego powodu, z jakiego wcześniej poddawał krytyce sposób rozumowania Kanta. Jest tu czegoś... za dużo. Dziś, jak pisze Rorty, „wydaje się naturalna myśl, że »to, co wie P«, jest zbiorem sądów zawierającym wszystkie prawdziwe stwierdzenia P, które zaczynają się od słów »Wiem, że...«. Jeśli uświadomić sobie, iż w puste miejsce wstawić można rzeczy tak różnorodne jak: »to jest czerwone«, » $e = mc^2$ «, »Jezus jest moim Zbawicielem« i »ożenie się z Agatą«, [to] wzbudza [to] słuszny sceptycyzm wobec kwestii »natury źródeł i granic poznania« i »dyscypliny intelektualnej« poświęconej tej kwestii”⁸². Rzecz jednak w tym, iż, jak zauważa Rorty, „Locke nie uważał »wiedzy, że« za pierwotną formę poznania. Tak jak Arystoteles, sądził on, że pierwotna wobec »wiedzy, że« jest »wiedza o«, a tym samym iż poznanie jest raczej relacją między podmiotem a przedmiotem niż pomiędzy podmiotem a sądem”⁸³. Zadaniem refleksji filozoficznej jest zatem wedle niego poznanie tej pierwszej relacji: poznanie poznania. Jest to sytuacja, jak to rekonstruuje Rorty, „jak gdyby *tabula rasa* była nieustannie pod obserwacją Oka Umysłu, które nigdy nie mruga. [...] [Tu] staje się oczywiste, że samo odciskanie jest mniej ważne niż obserwacja odcisku – całego poznania [...] dokonuje [tu] raczej owo Oko, które obserwuje odciski na tabliczce, niż sama tabliczka”⁸⁴. „Arystoteles – kontynuuje swą krytykę Locke'a Rorty – nie kłopotał się o Oko Umysłu, wierząc, że umysł osiąga poznanie, *utożsamiając się* z przedmiotem poznawanym, dla Locke'a ewentualność taka już nie istniała”⁸⁵. W efekcie tego dwuznacznego stanu rzeczy „Locke balansował niezdarnie między poznaniem-jako-identyfikacją-z-przedmiotem a poznaniem-jako-prawdziwym-sądem-o-przedmiocie i tylko dzięki nieokreśloności tego stanowiska mógł on wystąpić z niespójną ideą »filozofii moralności« jako empirycznej »nauki o człowieku«”⁸⁶.

Po co mu to było? „Z jednej strony – odpowiada Rorty – pociągała go fizjologia, a z drugiej arystotelizm”⁸⁷. Problem w tym, iż „jeśli (jak Arystoteles i Locke) za model *wszelkiego* poznania próbuje się przyjąć percepcję zmysłową, to nieuchronne jest rozdarcie między trybem

⁸² R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 130.

⁸³ Ibidem.

⁸⁴ Ibidem, s. 131.

⁸⁵ Ibidem, s. 132.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem.

dosłownym, w którym część ciała (np. siatkówka) może mieć tę samą jakość co przedmiot zewnętrzny, a trybem metaforycznym, w którym osoba jako całość ma »w umyśle« np. żabiość, o ile tylko żywi jakieś przekonania o żabach. Idea »immaterialnej tabliczki« zaciera różnicę między prostym faktem fizjologicznym a spekulatywną metaforą i każda filozofia, która robi z niej użytek, będzie rozdarta. To właśnie wybór percepcji zmysłowej jako modelu, a szczególnie wybór metaforyki naoczności, skłonił tak Arystotelesa, jak i Locke’a do próby redukcji »wiedzy że« – prawdziwych, uzasadnionych przekonań wyrażonych w sądach – do »wiedzy o« pojętej jako »posiadanie w umyśle«. Ponieważ Locke uważał się za nowoczesnego naukowca, byłby zachwycony, gdyby metaforę »tabliczki« dało się wymienić na żywą gotówkę terminologii fizjologicznej. Ponieważ zaś się nie dało, pozostało mu tylko kręactwo⁸⁸. Jest bowiem tak, twierdzi Rorty: albo, albo; albo przedmiot (spekulatywna metafora), albo sąd (prosty fakt fizjologiczny).

Największym błędem Locke’a jest, jak to określa Rorty, »pomieszenie uzasadnienia z wyjaśnieniem⁸⁹. Locke – jak później Kant – nie może się oderwać od Arystotelesowskiej kategorii substancji. Jego wysiłek zredukowania »wiedzy, że«, do »wiedzy o« to przekonanie, że, przywołajmy jego słowa raz jeszcze, »tym, co esencję realną stale jak gdyby wiąże z gatunkiem, jest esencja nominalna, za której podstawę i przyczynę uznajemy tamtą«. Jak już była mowa, w tym Locke’owskim »jak gdyby«, kryje się element jakiejś prowizorki. I Locke, jak się wydaje, zdał się na nią, odkładając rozstrzygnięcie całego problemu niejako na później. Jak wolno sądzić, problem ten zarzucił. Rorty co do tej kwestii jest jednak odmiennego zdania. Wedle niego autor *Rozważań...* problemu bynajmniej nie zlekceważył. Przeciwnie, rozrósł się on w jego refleksji do rozmiarów odwrotnie proporcjonalnych do swej wagi. A jego waga jest, wedle Rorty’ego, nikła; właściwie żadna. Usiłowanie redukcji »wiedzy, że« do »wiedzy o« to, jak pisze Rorty, »przyrodzona skaza modelowania poznania na wzór widzenia⁹⁰. Nie miejmy złudzeń, twierdzi Rorty. Wystarczy rozejrzeć się, aby stwierdzić, że dzisiaj »większość rozważań, jakie można znaleźć w książkach filozoficznych pod nagłówkiem »prawda«, dotyczy w rzeczywistości uzasadnienia⁹¹. Jednocześnie jednak Rorty dodaje: »Być może cena za ścisłe odróżnienie *transcendentaliów* od ich zdroworozsądkowych od-

⁸⁸ Ibidem, s. 133.

⁸⁹ Ibidem, s. 135.

⁹⁰ Ibidem, s. 134.

⁹¹ Ibidem, s. 250–251.

powiedników jest taka, że nie będzie ani z czego budować teorii, ani problemów, które wymagają rozstrzygnięcia”⁹². No i co z tego, twierdzi Rorty. *Bóg umarł!* Definitywnie.

W myśli Rorty’ego Ja czasu *post* zaczyna od Siebie. A zacząć od Siebie to zacząć od języka; Swojego języka. Ja, Jego świat, Jego język to to samo. „Należy – pisze Rorty – odróżnić twierdzenie, że świat jest na zewnątrz, od twierdzenia, że prawda jest na zewnątrz. Powiedzieć, że świat jest na zewnątrz, że nie wytworzyliśmy go, to tyle, co stwierdzić, w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem, że większość przedmiotów w czasie i przestrzeni jest rezultatem przyczyn różnych od stanów ludzkiego umysłu. Powiedzieć, że prawda nie jest na zewnątrz, to po prostu tyle, co stwierdzić, że tam gdzie nie istnieją zdania, nie ma prawdy, że zdania są elementami ludzkich języków, a języki ludzkie to twory człowieka. [...] Świat jest na zewnątrz, nie ma tam jednak opisów świata. Tylko opisy świata mogą być prawdziwe bądź fałszywe. [...] Świat nie mówi. Tylko my to robimy. Świat może, kiedy już zaprogramujemy się przy pomocy jakiegoś języka, sprawić, że będziemy żywić pewne przekonania. Nie może on jednak zalecić nam języka, którym mielibyśmy mówić”⁹³. Ja ma Swój język. Ów język to tegoż Ja całokształt uzasadnionych przekonań. Co wszak składa się na istotę takiego przekonania? Jak odróżnić to, co jest uzasadnione, od tego, co takie nie jest? Kryterium stanowi, odpowiada Rorty, idąc tropem rozważań Deweya, Wittgensteina i Heideggera, użyteczność. „Uprzywilejowanie pewnych języków jest konsekwencją użytku, jaki robią z nich ludzie, a nie ich rzekomo większej przezroczystości”⁹⁴. Czy to oznacza, że takie słowa, jak Dobro, Prawda to słowa „puste”? Niekoniecznie, twierdzi Rorty. Oznacza to tylko to, iż w realnym życiu „nie sposób podać koniecznych i dostatecznych warunków”⁹⁵ wyróżnienia desygnatów tych pojęć. „Nikt np. nie sądzi, że da się znaleźć konieczne i dostateczne warunki pozwalające wyróżnić jedyny desygnat zwrotu »najlepsza rzecz, jaką mogła zrobić, gdy znalazła się w tej raczej kłopotliwej sytuacji«, choć z pewnością da się sformułować takie warunki, które ograniczą zasób wykluczających się, rywalizujących możliwości. Dlaczego inaczej miałoby być w przypadku [wyrażenia] [...] »Życie Godne Człowieka?«”⁹⁶. I Rorty dodaje: „Powstały w ten sposób obraz świata pozbawiony mógłby być sensu, być obojętny moralnie. To, czy wydałby

⁹² Ibidem, s. 251.

⁹³ R. R o r t y: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 21, 22.

⁹⁴ R. R o r t y: *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 327.

⁹⁵ Ibidem, s. 332.

⁹⁶ Ibidem.

się komu nieobojętny, zależałoby od tego kogoś. [...] To, czy poznanie świata daje komu poczucie sensu, wskazówkę, co robić w świecie albo ze światem, da się samo w sobie przewidzieć, to jednak, czy tak być *powinno*, już nie”⁹⁷. „Duchów nie ma”⁹⁸.

Jednostka wypowiada zdania. Te zdania są dla niej prawdziwe (bądź fałszywe). „Skoro prawda — pisze Rorty — jest własnością zdań, skoro zdania zależą w swoim istnieniu od słowników, a słowniki stanowią wytwór istot ludzkich, to takim samym wytworem są prawdy”⁹⁹. Mój język, to Mój język; Twój język, to Twój język. Tak powiedzieć to powiedzieć: Ja to Ja, a Ty to Ty. To z kolei oznacza, iż powiedzieć, że Mój język jest „obiektywny” czy „dobry”, a Twój — „subiektywny” czy „zły”, to nic nie powiedzieć. Świat istoty ludzkiej to świat wielości języków. Język, Mój język zależy ode Mnie; bez reszty. To samo dotyczy Ciebie. I w tym wyraża się, jak to określa Rorty, „*przygodność* języka”¹⁰⁰. A od czego zależę Ja? Od niczego, odpowiada Rorty. Wszystko, co ludzkie — twierdzi — to „wytwór czasu i przypadku”¹⁰¹. A to oznacza, że wszystko jest tu możliwe. Wobec tego, jeżeli chcemy zrozumieć świat, jak to określa Rorty, „któregoś z naszych bliźnich”, to trzeba z całą powagą potraktować tegoż bliźniego, nie-Ja, „mruknięcia, zająknięcia, zabawne przejęzyczenia, metafory, tiki językowe, nagłe apopleksje, objawy szaleństwa, wierutną głupotę, wybuchy geniuszu i temu podobne”¹⁰². A to trzeba rozumieć w ten sposób, iż *de facto* nie ma mruknięcia itp. lepszego czy gorszego. Jest bowiem tak, że świat zarówno Mój, jak i Twój to świat „indywidualnej spontaniczności i osobistej doskonałości”¹⁰³. Jest to spontaniczne, gdyż „jaźń [...] bardziej jest płataniną przygodności niż [...] dobrze uporządkowanym systemem władz”¹⁰⁴. Jest to doskonałe, gdyż nie ma tu rozróżnienia roztropności i moralności. I to jest myśl Freuda. Zdaniem Freuda, jak pisze Rorty, „nikt nie jest na wskroś nieciekawym, nie istnieje bowiem nieciekawą nieświadomością”¹⁰⁵. Freud „pomógł przezwyciężyć wyjątkowo odporne przypadki ślepoty [...]. Pozwolił nam [...] dostrzec [...] [to, iż światy] zbożeńca, sadysty czy wariata [...] [mogą być] równie bogato utkane [...],

⁹⁷ Ibidem, s. 344.

⁹⁸ Ibidem, s. 343.

⁹⁹ R. R o r t y: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 41.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 27.

¹⁰¹ Ibidem, s. 43.

¹⁰² Ibidem, s. 32.

¹⁰³ Ibidem, s. 55.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 57.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 61.

co nasze własne życie. [...] [Pozwolił nam] widzieć ciągłość pomiędzy tym, co filozofia moralności określa jako krańcowe, nieludzkie i nienaturalne, a naszymi własnymi działaniami”¹⁰⁶. Jest jaźń; i jej prawda. A jaźń, każda jaźń, ma charakter „przygodny”¹⁰⁷. „Życie każdego człowieka jest wypracowywaniem złożonej idiosynkratycznej fantazji [...], a ów proces nigdy nie zostaje ukończony [...]. Nie może zostać ukończony, nie ma bowiem czego kończyć”¹⁰⁸. Świat, w jakim przyszło nam żyć, to przekształcenie myślenia o sobie – Rorty przywołuje tu określenia Nietzschego – z: „tak było” na „tak chciałem”¹⁰⁹.

Jak pisze Jean-François Lyotard, w książce-manifeście: *Kondycja ponowoczesna*, „nauka, jeśli nie ogranicza się do wypowiadania użytecznych prawidłowości i szuka prawdy, musi uprawomocniać swoje reguły gry. Dlatego też uprawia odnoszący się do jej własnego statusu dyskurs uprawomocniający, zwany filozofią”¹¹⁰. W nowoczesności nauka w tego typu refleksji „ucieka się wprost do takiej czy innej wielkiej narracji, jak dialektyka Ducha, hermeneutyka sensu, emancypacja podmiotu myślącego lub pracującego, rozwój bogactwa”¹¹¹. W ponowoczesności taki metadyskurs traci już na aktualności. W tym czasie „funkcja narracyjna traci swoje funktory: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych, [...] z których każdy niesie z sobą pragmatyczne wartości *sui generis*”¹¹². Nikt dziś nie ma monopolu na prawdę. „Technokraci twierdzą – pisze Lyotard – że nie mogą mieć zaufania do tego, co społeczeństwo uważa za swoje potrzeby, »wiedzą«, że samo nie może tych potrzeb znać, ponieważ nie są one zmiennymi niezależnymi od nowych technologii. Oto pycha decydentów i ich zaślepienie. Ta »pycha« oznacza, że identyfikują się oni z systemem społecznym pojmowanym jako całość, która dąży do możliwie jak najefektywniejszej jedności. Natomiast pragmatyka naukowa pokazuje, że taka identyfikacja jest niemożliwa: żaden naukowiec nie ucieleśnia wiedzy i nie zapomina o »potrzebach« badania albo o dążeniach innego badacza pod pretekstem, że nie są one funkcjonalne dla »nauki« jako całości. Normalną odpowiedzią naukowca na postulaty jest raczej:

¹⁰⁶ Ibidem, s. 65.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 45 i nast.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 70.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 53.

¹¹⁰ J.F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przekład M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 1997, s. 19.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem, s. 20.

»Trzeba się temu przyjrzeć. Proszę opowiedzieć swoją historię«. Przynajmniej w zasadzie nie przesądza on, że dany przypadek jest już wyjaśniony, ani że siła nauki ucierni na jego ponownym zbadaniu. Rzecz ma się nawet odwrotnie»¹¹³. Era *post* to czas „rozpadu wielkich Narracji”, co oznacza „rozpuszczenie się więzi społecznych i przejście od społecznych zbiorowości do stanu masy złożonej z indywidualnych atomów”¹¹⁴. Jest to świat „małych opowieści”¹¹⁵. Ja mam swoją małą opowieść; i Ty swoją. Dziś, jak pisze Lyotard, „dawny układ polaryzacji, ukształtowany przez państwa narodowe, partie, grupy zawodowe, historyczne instytucje i tradycje traci swą siłę przyciągania. I nie wydaje się, żeby jego miejsce musiał zająć jakiś inny, przynajmniej na właściwym mu poziomie. [...] »Identyfikacja« z wielkimi nazwiskami, z bohaterami współczesnej historii staje się coraz trudniejsza. [...] Nie chodzi tu [...] o cel życiowy. Ten pozostawia się zapobiegliwości każdego z osobna. Każdy zostaje odesłany do siebie. I każdy wie, że ta sobość to bardzo mało”¹¹⁶.

Jak zauważono, współczesność zmusza „w sposób nieodparty nas, mężczyzn, kobiety, dzieci, »urodzonych, żyjących, umierających«, do stawiania sobie oszałamiających pytań na temat nas samych. Pytania te oczywiście zawsze towarzyszyły gatunkowi ludzkiemu, ale w naszym świecie zaczęły dręczyć istoty ludzkie otwarcie. Co znaczy należeć do jednej płci i co z tą drugą płcią, do której się nie należy? Czym jest dziecko, którym już nie jestem, ale które nadal nieodłącznie noszę w sobie? W innym sensie — co to znaczy stać się dorosłym? Na ile śmierć, ku której zmierzam, jest moja?”¹¹⁷. Wtargnięcie tych pytań w sferę doświadczenia jednostki składa się na przełom końca dwudziestego wieku. W tym kontekście można mówić, jak twierdzi cytowany autor, o „trzech wiekach osobowości”¹¹⁸. Pierwszy cechuje się dominacją „osobowości tradycyjnej”¹¹⁹. Jest to „osobowość zorganizowana przez przyswojenie norm zbiorowych”¹²⁰. Drugi typ to „osobowość nowoczesna”¹²¹. Jest to „jednostka burżuazyjna w swym złotym wieku”¹²²

¹¹³ Ibidem, s. 169–170.

¹¹⁴ Ibidem, s. 59.

¹¹⁵ Ibidem, s. 163.

¹¹⁶ Ibidem, s. 58.

¹¹⁷ M. G a u c h e t: *Nowy wiek osobowości. Próba psychologii współczesnej*. Przekład W. D ł u s k i. „Res Publica Nowa” 2002, nr 12, s. 42.

¹¹⁸ Ibidem, s. 46.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem, s. 47.

¹²² Ibidem.

(między rokiem 1700 a 1900). Tu „z jednej strony *de facto* nadal uznaje się uprzedniość zbiorowości, z drugiej w obrębie owej uprzedniości uznaje się *de iure* prawo wyboru”¹²³. Typ trzeci to „osobowość współczesna”¹²⁴. Jej cechą stanowi to, iż jest ona „pierwszą jednostką, która żyje, nie wiedząc, że żyje w społeczeństwie, pierwszą jednostką, która może sobie pozwolić [...] ignorować fakt, że żyje w społeczeństwie. Nie ignoruje go, rzecz jasna, w sensie powierzchownym [...]. Ignoruje je w tym sensie, że w najdalszych głębiach swej istoty nie jest ona uformowana przez uprzedniość żywiołu społecznego i przez przynależność do zbiorowości, wraz z tym, co przez tysiąclecia się z tym wiązało: poczuciem obowiązku i poczuciem długu. Jednostka współczesna byłaby jednostką symbolicznie i poznawczo odłączyłą z punktu widzenia całości, jednostką, która nie widzi sensu w umieszczaniu się w punkcie widzenia całości”¹²⁵.

I tak oto „ironiczny intelektualista”¹²⁶, jak go określa Rorty, odkrywa, iż świat człowieka w czasie *post*, to świat polityków, spośród których każdy „wydaje się mądrym wielu innym ludziom, a najwięcej sobie samemu”; i jest to świat poetów, którzy „przez tę poezję uważają się za najmądrzejszych ludzi i pod innymi względami”; to również świat rzemieślników, spośród których „dlatego, że swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych rzeczach”. Wszystkie te światy są równorzędne. W świecie *śmierci* Boga dla Sokratesa, dla jego mądrości, nie ma miejsca.

Kim zatem jestem? Jestem tym, kto ma swoją małą opowieść. Co opowiadał w tej opowieści? To, co chcę. Jak zatem – nasuwa się kolejne pytanie – nazwać to „opowiadanie”? Rorty używa tu, przywołując Nietzschego, pojęcia „metafora”¹²⁷. Metafory to świat, który nie ma znaczeń; lub mówiąc inaczej, ich znaczenia nie są jednoznacznie określone. Postawa, jaką za poetą Donaldem Davidsonem prezentuje Rorty, to postawa, jak go nazywa, romantyka, przeciwstawiona stanowisku plato-nika czy pozytywisty. Ci drudzy sądzą, pisze Rorty, „że metafory albo dają się sparafrazować, albo są bezużyteczne [...]”. Romantyk ma dla odmiany spojrzenie ekspansjonistyczne. Uważa, że metafora jest czymś dziwnym, mistycznym, cudownym. Romantycy wiążą metaforę z tajemniczą władzą zwaną »wyobraźnią«, władzą, o której przypuszczają,

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem, s. 48.

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ R. R o r t y: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 14.

¹²⁷ Ibidem, s. 37 i *passim*.

iż mieści się w samym centrum jaźni, w najgłębszym rdzeniu serca. Podczas gdy platonikom i pozytywistom nieistotne wydaje się to, co metaforyczne, dla romantyków jest takim to, co dosłowne. Albowiem pierwsi sądzą, że zadaniem języka jest przedstawianie ukrytej rzeczywistości, która mieści się na zewnątrz nas, drudzy natomiast uważają, że jego zadaniem jest przedstawianie ukrytej rzeczywistości, która się mieści w naszym wnętrzu”¹²⁸.

Metafora (rzecz jasna, nie w znaczeniu „spekulatywnej metafor”, o której pisał Rorty) nie ma żadnych fundamentów, nie buduje na czymkolwiek (poza, oczywiście, Mną, mającym Samego Siebie za fundament). Do niczego się nie odwołuje; i nie potrzebuje żadnego umocowania. Ja to Ja; Stirnerowskie „trzecie trzecie”. Metafora to metafora. Nie ma czegoś takiego, jak lepsza metafora i gorsza metafora. Nie ma czegoś takiego, jak metafory kogoś normalnego i światy zboczeńca. „To wyobraźnia, a nie rozum jest zasadniczą władzą człowieka. [...] [Liczy] się umiejętność mówienia inaczej”¹²⁹. „Słownik oświeceniowego racjonalizmu – pisze Rorty – choć niezbędny był dla powstania demokracji liberalnej, stał się obecnie przeszkodą w zachowaniu i rozwoju społeczeństw demokratycznych. [...] [Dziś] zdutniejszy do tego celu jest słownik, [...] dla którego zasadnicze są raczej pojęcia metafor i autokreacji niż pojęcia prawdy, racjonalności i obowiązku moralnego”¹³⁰. Przyjęcie takiego stanowiska pozwala uniknąć przeświadczenia, będącego w istocie oszustwem; „przeświadczenia o istnieniu głębokiej, ukrytej i metafizycznej natury człowieka, która czyni go »nieredukowalnie« różnym od kałamarza czy atomu”¹³¹.

I to jest piękne, twierdzi Rorty. Jest piękne, bo jest niezwykle. I jest takie także dlatego, że świat metafor jest dostępny każdemu. „Każdy człowiek – pisze Rorty – nosi w sobie zestaw słów, których używa do uzasadniania swoich działań, swoich przekonań [...]. Są to słowa, za pomocą których wyrażamy pochwałę przyjaciół i pogardę dla wrogów, nasze długofalowe plany, nasze najszybsze wątpliwości i największe nadzieje. Są to słowa, przy pomocy których opowiadamy, czasem perspektywicznie, czasem retrospektywnie, historię naszego życia. [...] [Są one] »słownikiem finalnym« człowieka. [...] Jeśli zakwestionuje się wartość słów w nim zawartych, ich użytkownik nie ma żadnej nie popadającej w błędne koło argumentacji, do której mógłby się uciec”¹³².

¹²⁸ Ibidem, s. 39.

¹²⁹ Ibidem, s. 24.

¹³⁰ Ibidem, s. 73.

¹³¹ R. R o r t y: *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 331.

¹³² R. R o r t y: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 107.

W biografii każdej jednostki da się „dostrzec poemat”¹³³. I to jest Moja mała opowieść. Wobec tego, jak pisze Lyotard, „powinniśmy ustawić wskazówki zegara w punkcie zero”¹³⁴. A to oznacza „poszukiwanie swej dziecięcości gdziekolwiek, nawet poza czasowymi ramami dzieciństwa”¹³⁵.

Przedstawianie tego świata, o którym mowa, nie jest wszak domeną racjonalnego namysłu. Jest to domena sztuki. Opowiedzieć świat człowieka — jak pisze Rorty — „nie jest [...] zadaniem dla teorii, lecz dla takich gatunków literackich jak opis etnograficzny, reportaż, komiks, fabularyzowany dokument, a zwłaszcza powieść”¹³⁶. Jak widać, Rorty, jak Sokrates, idzie do poetów, „tych, co to tragedię piszą i dytamy”. Ale bynajmniej nie jest rozczarowany. Przeciwnie, to właśnie tam, gdzie wszystko „nie z mądrości płynie, tylko z jakiejś przyrodzonej zdolności, z tego, że w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów”, dowiadujemy się o sobie najlepiej. Nie oznacza to jednak, iż w miejsce Sokratesa — tego, kto wie, Rorty wstawia poetę. Nic podobnego. Rolę poety sprowadza do tego, że poeta w każdym Ja odkrywa... poetę. To tak rozumianego poetę ma na myśli Rorty, kiedy pisze, iż „uważa siebie za pomocnika poety, a nie fizyka”¹³⁷. Światy polityków, poetów i rzemieślników są, powtórzmy, równorzędne; i wszystkie tworzą świat poezji.

W tej sytuacji można zatem mówić, jak to określa Rorty, o „przygodności społeczności liberalnej”¹³⁸. Mój świat jest światem przygodności. I Twój świat jest takim światem. W świecie Mojej przygodności jest też miejsce na, jak to określa Rorty, „uznanie”¹³⁹ Twojej przygodności; i *vice versa*. Jest to uznanie przez każde Ja — z definicji przygodne — wielości przygodności Ja. Jak widać, wszystko tu wisi w powietrzu. Niech wisi, zdaje się twierdzić Rorty. „Dla idei społeczeństwa liberalnego zasadnicze jest to — pisze — że gdy w grę wchodzi słowa, a nie czyny, perswazja, a nie siła, wszystko ujdzie”¹⁴⁰. I nie ma potrzeby szukania „jakiegoś nowego »my«”¹⁴¹. „Czy liberalna demokracja **potrzebuje**

¹³³ Ibidem, s. 62.

¹³⁴ J.R. Lyotard: *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*. Przekład J. Migasiński. Warszawa 1998, s. 103.

¹³⁵ Ibidem, s. 143.

¹³⁶ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 15.

¹³⁷ Ibidem, s. 25.

¹³⁸ Ibidem, s. 73 i nast.

¹³⁹ Ibidem, s. 75.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 83.

¹⁴¹ Ibidem, s. 98.

filozoficznego uzasadnienia?”¹⁴² — zadaje Rorty pytanie w swym znanym esej. I zgodnie z jego tytułem odpowiada: „Być może potrzebuje ona filozoficznej **artykulacji**, ale nie potrzebuje żadnego filozoficznego uzasadnienia”¹⁴³. Nie ma bowiem „istoty” życia zbiorowego. Jest to świat „gry językowej”¹⁴⁴. W tym świecie każda metafora ma prawo bytu, w granicach prawa bytu każdej innej metafory; nie ma tu czego wyjaśniać (w użytej w tym miejscu przez Rorty’ego terminologii — „filozoficznie uzasadniać”). Świat człowieka to świat gry między Moją spontanicznością, osobistą doskonałością a Twoją spontanicznością, osobistą doskonałością. A co będzie, jeśli Ja-metafora-(w Moim, rzecz jasna, przekonaniu)-„wybuch geniuszu” trafię na Ciebie-metaforę-(znowu, oczywiście, wedle Mnie)-„wierutną głupotę”; czy odwrotnie: Twój (wedle Ciebie) wybuch geniuszu trafi na Mnie, wierutną (wedle Ciebie) głupotę? Nic nie będzie, twierdzi Rorty. I w tym wyraża się, jak to określa, „konwersacja Zachodu”¹⁴⁵.

Ja mam świat Swojego języka i Ty masz. W efekcie udzielamy zgody na ten stan rzeczy; „zgody-nie-zgody”. Nigdy bowiem nie mogę się zgodzić na język nie-Swój. Mogę zgodzić się tylko na grę tych języków; na *zjednoczenie się* Hobbesowskich „żądzy mocy”, rozumianych tu jako świat metafor. W tej sytuacji, jak pisze Rorty, „nie ma żadnego powodu ani potrzeby godzić ich w jakimś wyższym, syntetycznym stanowisku”¹⁴⁶. I na pociechę dopowiada: „Wypowiedzenie zdania nie mającego ustalonego miejsca w grze językowej to [...] wypowiedzenie czegoś, co nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. [...] Można jedynie delektować się nim bądź je wypluć. Lecz nie oznacza to, że nie *stanie się* ono nigdy kandydatem do wartości logicznej. Jeżeli ludzie *będą* się nim delektować, miast je wypluwać, zdanie to może być powtarzane, podchwytywane, rozprowadane. Wówczas będzie powoli domagało się zwyczajowego użycia, znajomego miejsca w grze językowej. Przystanie skutkiem tego być metaforą — albo, jak kto woli, stanie się tym, czym jest większość zdań naszego języka, martwą metaforą”¹⁴⁷.

W dorobku nowożytności mamy z jednej strony myśl Locke’a, świat rynku, z drugiej — idee Rousseau, Kanta, Hegla i Marksa, którzy podejmują wysiłek uzdrowienia tego świata. Zdaniem tych autorów, jest

¹⁴² R. Rorty: *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*. Przekład P. Dehnel. „Odra” 1992, nr 7–8, s. 25.

¹⁴³ Ibidem.

¹⁴⁴ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 37, *passim*.

¹⁴⁵ R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 349.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 342.

¹⁴⁷ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 38.

Ja i jest świat rzeczy oraz ludzi. I to Ja próbuje się w owym świecie, choć jest to zawsze Jego świat, jakoś odnaleźć. Duch czasu *post* odwraca ten porządek. Opowiadam swoją historię. Wedle jakich reguł? Wedle żadnych; lub mówiąc inaczej, wedle Moich, czyli twórcy poematu, „reguł-nie-reguł”. Jak zauważa się w literaturze przedmiotu, „przeważająca obecnie atmosfera intelektualna zdaje się sugerować, że świat nie składa się z sumy rzeczy, lecz znaczeń. Wszystko jest znaczeniem i znaczenie jest wszystkim [...]”. **Podmiot** stanowił niegdyś swego rodzaju azyl, redutę: nawet jeśli nie mieliśmy pewności co do świata zewnętrznego, byliśmy przynajmniej pewni swoich własnych odczuć, myśli i wrażeń. Teraz już nie: skoro zrodzone są dzięki **znaczeniom** nałożonym na początkowo nie nazwaną, surową materię, a znaczenia występują pod postacią wewnętrznie sprzecznych kulturowych pakietów, w takim razie o jakiegokolwiek pewności i znalezieniu azylu w nas samych nie może być mowy! Kartezjańska reduta zostaje zdobyta! Z nieufnością należy traktować naszą subiektywność, jak również nasze niegdyśjsze pretensje do poznania obcego”¹⁴⁸. A to oznacza to właśnie. Mogę mruknąć tak; mogę mruknąć inaczej.

„Skoro chcę – opisuje tę sytuację cytowany już autor – by nie było związku między tym, czym byłem wczoraj, a tym, czym jestem dziś, i tym, czym mógłbym być jutro, to powstaje w końcu radykalna niepewność co do mojej własnej ciągłości i spójności. Bo to podczas zmiany daję właściwe świadectwo swej ultranowoczesnej osobowości. Byłem tym oto, muszę więc się poprawić, by uczynić się czym innym, zanim jutro będę musiał przejść jeszcze gdzie indziej (poczynając od tego, że muszę sobie sprawić nową głowę). [...] Jestem sobą o tyle, o ile mogę się oddzielić od każdego możliwego modelu czy przynależności. [...] Czy poza tą zdolnością do mobilności jeszcze czymś jestem? Poczucie, że jest się niczym i znikąd, zawrót głowy od swej własnej pustki to cena, którą należy zapłacić za pewien sposób realizacji posiadania siebie”¹⁴⁹. Ja „jestem, który jestem”. Dziś oznacza to, że jestem metaforą. Jestem wielością metafor. Te Ja-metafory mogą być same w sobie, jak i między sobą, koherentne lub niekoherentne. Ja-Całość tworzy rozmaite Całości-nie-Całości; kalejdoskop kalejdoskopów-wizji-rzeczy-i-ludzi. W tej sytuacji można tu mówić, jak to ujmuje Lyotard, o „»rozbi-ciu« Sobości”¹⁵⁰.

¹⁴⁸ E. Gellner: *Postmodernizm, rozum i religia*. Przekład M. Kowalczyk. Warszawa 1997, s. 37–38.

¹⁴⁹ M. Gauchet: *Nowy wiek osobowości...*, s. 49.

¹⁵⁰ J.F. Lyotard: *Kondycja ponowoczesna...*, s. 58, przypis 54 (s. 59).

„Swoją sprawę oparłem na Nicości” – kiedy Stirner pisał te słowa, Nicość oznaczała dlań przeciwstawienie „wszystkim Innym Rzeczom”; miała jakiś, intuicyjnie przynajmniej dający się wyczuć, sens. We współczesnej refleksji nad światem Ja nie ma już śladu takiego myślenia. Dziś doszliśmy, jak piszą Gilles Deleuze i Felix Guattari, do punktu, „w którym mówienie bądź niemówienie »ja« nie ma już żadnego znaczenia. Nie jesteśmy już sobą”¹⁵¹. Na świat, twierdzą cytowani autorzy – posługując się pomocniczo rozważaniami na temat tego, jak można pisać książkę – da się spojrzeć na dwa sposoby. Można spojrzeć jak na korzeń, drzewo. „Drzewo jest tu obrazem świata albo raczej korzeń jest obrazem drzewa-swiata”¹⁵². I jest drugi sposób, właściwy współczesności. „Tym razem korzeń zasadniczy zwiądnął albo też jego stożek uległ zniszczeniu, zaszczepiła się na nim bezpośrednia wielość i jakiś z korzeni drugorzędnych; zaczynają się one rozwijać bardzo intensywnie. Tym razem rzeczywistość naturalna objawia się niedorozwojem korzenia zasadniczego”¹⁵³. Nie korzeń zatem, lecz „wielość [...] korzeni drugorzędnych”; oto obraz ducha czasu *post*. Jak jednak podkreślają cytowani autorzy, „nie wystarczy powiedzieć »Niech żyje wielość«, jakkolwiek trudno byłoby wydać ten okrzyk. [...] Wielość **trzeba stworzyć** nie przez dodanie wyższego wymiaru, ale przeciwnie, najprościej, przez wstrzemięźliwość, na poziomie wielości, jakimi się dysponuje, zawsze $n - 1$ (jedynie w ten sposób, zawsze odejmowane, jedno stanowi część mnogiego). Odjąć jedno od wielości, jaką należy stworzyć. [...] Taki system mógłby zostać nazwany kłaczem”¹⁵⁴.

Czym jest kłacz? „Kłacz – odpowiadają autorzy – jako pęd podziemny, różni się wyraźnie od korzeni i korzonków. Kłaczami są bulwy, cebulki. [...] Samo kłacz przybiera bardzo różne formy, od powierzchniowej rozciągłości, rozgałęzionej we wszystkich kierunkach, aż po zgrubień w bulwach i cebulkach. Szczury, które wzajem przez siebie przełazą. Istnieje w kłaczu najlepsze i najgorsze: ziemniak i perz, chwast. Zwierzę i roślina, perz, to **crab grass**”¹⁵⁵. „W kłaczu nie ma punktów czy pozycji, jakie znaleźć można w strukturze, drzewie czy korzeniu. Są tylko linie. [...] Kłacz może zostać zerwany, złamany w dowolnym miejscu, ale podejmuje na nowo posuwanie się taką czy

¹⁵¹ G. Deleuze, F. Guattari: *Kłacz*. Przekład B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 221. Jest to fragment pracy obu autorów pt. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris 1980.

¹⁵² Ibidem, s. 222.

¹⁵³ Ibidem.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 223.

¹⁵⁵ Ibidem.

inną spośród własnych albo obcych linii. [...] Każde kłącze zawiera linie segmentacji, według których jest ono stratyfikowane, terytorializowane, organizowane, oznaczane, atrybuowane *etc.*, ale również linie deterytorializacji, którymi bezustannie umyka. [...] Linie te nieprzerwanie wzajemnie się do siebie odnoszą. Dlatego też nie można nigdy narzucić sobie dualizmu czy dychotomii, nawet w rudymentarnej postaci dobra i zła¹⁵⁶.

Ja ma strukturę kłącza, która w istocie nie stanowi żadnej (trwałej) struktury. W przeciwieństwie do psychoanalizy, „schizoanaliza”, jak nazywają autorzy badanie tego Ja-kłącza, „odrzuca wszelką ideę przekalkowanego fatum, jakkolwiek by je nazwać – boskim, anagogicznym, historycznym, ekonomicznym, strukturalnym, dziedzicznym czy syntagmatycznym. Popędy i cele cząstkowe nie są ani stadiami na osi genetycznej, ani pozycjami w strukturze głębokiej – to polityczne wybory problemów, wejść i wyjść, impasów, jakie dziecko przeżywa politycznie, to znaczy całą mocą swego pożądania¹⁵⁷. „Pozwolą wam żyć i mówić – dodają cytowani autorzy, czyniąc aluzje do krytykowanej przez nich psychoanalizy – pod warunkiem jednak, że zatkaą wszelkie wyjścia. Kiedy kłącze zostaje zatkać, kiedy nada mu się charakter drzewa, to koniec, nic więcej nie wydobędzie się z pożądania; pożądanie bowiem porusza się zawsze i wytwarza poprzez kłącze. Każdorazowo, gdy pożądaniu przydajemy charakter drzewa, mają miejsce wewnętrzne obsunięcia, które powodują jego upadek i prowadzą na śmierć; kłącze jednak działa na pożądanie przez wewnętrzne i produktywne parcie. Dlatego [...] tak ważne jest podjęcie innej operacji, odwrotnej, choć nie symetrycznej. [...] Zbliżyć korzenie czy drzewa do kłącza¹⁵⁸. „Tak samo byłoby w przypadku [...] grupy: pokazać, w jaki sposób ze zjawisk umasowienia, biurokracji, liderowania, fascynacji *etc.* tworzy się kłącze¹⁵⁹. Ja ma strukturę kłącza. I wielość takich struktur-nie-struktur ma strukturę-nie-strukturę kłącza.

Świat Ja-kłącza G. Deleuze przedstawia jako dialektykę, jak to określa – a co stanowi tytuł jego obszernego dzieła – „różnicy i powtórzenia”. Jak przedstawia koncepcję Deleuze’a jego tłumacz i komentator, „filozofia odkrywa własny żywioł, którego nie stanowi ani *doxa*, ani jakikolwiek zmysł wspólny, lecz paradoks i problemowość, a różnica i powtórzenie okazują się koniecznymi warunkami myślenia, bo »podmiot« – już nie tożsame ze sobą *cogito*, lecz »Ja pęknięte« – myśli tyl-

¹⁵⁶ Ibidem, s. 224, 225.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 228.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 228–229.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 229.

ko wówczas, gdy zostaje do tego zmuszony przez to, co zewnętrzne, inne, różne, przez różnicę zintensyfikowaną różnicującym powtórzeniem. [...] Z tego też względu tradycyjne rozumienie podmiotu jako identycznego z *cogito* również musi ulec przekształceniu, podmiot konstytuowany jest bowiem nie tyle przez poznanie, ile przez pożądanie lub przepływ intensywnych wielości. [...] Dogmatycznemu obrazowi myśli opartej na dystrybucji osiadłej, zapożyczającej model od instytucji państwa (która różnicy i powtórzeniu wyznacza ściśle określone miejsce w systemie [...]) Deleuze przeciwstawia [...] myśl [...] będącą [...] chaosmosem”¹⁶⁰.

„Mówienie bądź niemówienie »ja« nie ma już żadnego znaczenia” z tego powodu, że język to dla Ja, autentycznego Ja, pułapka. „Na języku – powróćmy do cytowanych dwóch autorów – można zawsze dokonać poszukiwania korzeni. W drzewie jest zawsze coś z genealogii. [...] Metoda typu kłącza, przeciwnie, może analizować mowę, tylko decen-trując ją na inne wymiary i inne rejestry. Język zamyka się w samym sobie zawsze tylko w funkcji niemocy”¹⁶¹. „Myśl – twierdzą Deleuze i Guattari – nie ma charakteru drzewa, a mózg nie jest ukorzonioną ani rozgałęzioną materią. To, co niesłusznie zwiemy »dendrytami«, nie zapewnia powiązania neuronów w paśmie ciągłym. Nieciągłość komórek, rola aksonów, funkcjonowanie synaps, istnienie synaptycznych mikroszczelin, skok każdego przekazu w te szczeliny, wszystko to czyni z mózgu wielość, która w swym planie spójności czy tkance glejowej oblewa cały nieokreślony system probabilistyczny, **uncertain nervous system**. Wielu ludzi ma w głowie posadzone drzewo, ale sam mózg jest raczej trawą niż drzewem”¹⁶².

Jak interpretuje tę koncepcję cytowany znawca twórczości Deleuze’a, „przestrzeń tego rodzaju jest pozbawionym skalającego horyzontu otoczeniem, okolicą, stepem, pustynią, lodem czy morzem. Jediną zasadą jej organizacji jest dezorganizacja, **nomos** przeciw **polis**. Zajęcie tej przestrzeni nie pociąga za sobą jej przeliczania i parcelacji, zaś jej eksploatacja nie polega na reprodukowaniu, lecz na wytyczaniu, kroczeniu po niej, wędrowaniu, który to proces kwestionuje wszelki stały punkt widzenia – nie ma nic wspólnego z obserwacją strumienia z brzegu, lecz jest usytuowaniem się w jego chaotycznym wirze”¹⁶³.

¹⁶⁰ B. B a n a s i a k: *Bez różnicy*. [Przedmowa]. W: G. D e l e u z e: *Różnica i powtórzenie*. Przekład B. B a n a s i a k i K. M a t u s z e w s k i. Warszawa 1997, s. 17–18.

¹⁶¹ G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i: *Kłącze...*, s. 224.

¹⁶² Ibidem, s. 230.

¹⁶³ B. B a n a s i a k: *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*. „Colloquia Communia” 1988, 1–3, s. 264.

„Jesteśmy zmęczeni drzewem – konkludują cytowani autorzy. Nie powinniśmy już wierzyć w drzewa, [...] nazbyt długo je tolerowaliśmy. Nie na nich ufundowana jest cała kultura typu drzewa, od biologii do lignistyki. Przeciwnie, nic nie jest piękne, nic nie jest miłosne, nic nie jest polityczne, z wyjątkiem podziemnych pędów i nadziemnych korzeni, dziczki i kłącza”¹⁶⁴.

Język to pułapka. Jeśli nie język, to co? To coś nie znajduje się, jak piszą Deleuze i Guattari w swym dziele *Co to jest filozofia?*, „w aktualnej formie Państwa demokratycznego lub w *cogito* komunikacji, jeszcze bardziej wątpliwym niż *cogito* refleksji. Nie odczuwamy braku komunikacji, przeciwnie – mamy jej nadmiar, ale cierpimy na brak tworzenia. **Brak nam oporu wobec terażniejszości**”¹⁶⁵. Jak zatem Ja-kłącze, „zmuszone przez to, co zewnętrzne, inne, różne”(?), ma stawiać wspomniany opór? „Nie należy – odpowiadają cytowani autorzy – ukazywać związku między twierdzeniami, powinno się raczej uwolnić strumień wewnętrznego monologu albo umożliwić osobliwe przechodzenie od jednego do drugiego tematu podczas najzwyczajszej rozmowy, wyrывая je z ich psychologicznego czy socjologicznego kontekstu, po to by pokazać, w jaki sposób myślenie jako takie wytwarza coś **interesującego**, wówczas gdy osiąga nieskończony ruch, który uwalnia je od prawdy jako fikcyjnego paradygmatu, i gdy odzyskuje immanentną siłę tworzenia. [...] **Należałoby wejść ponownie na drogę, po której nauka schodzi** i na której końcu logika rozbija swoje obozy. (To samo dotyczy Historii, w której należałoby dotrzeć do tego, co niehistoryczne [...]). [...] W takiej sytuacji logika milknie i właściwie jest ona interesująca tylko wtedy, gdy milczy. Od paradygmatu do paradygmatu wiąże się ona ze swego rodzaju buddyzmem zen”¹⁶⁶. „Kłącze nie rozpoczyna się ani nie kończy, jest zawsze w otoczeniu, pomiędzy rzeczami, między-byt, **intermezzo**. Drzewo jest filiacją, ale kłącze jest aliansem, jedynie aliansem. Drzewo narzuca czasownik »być«, zaś kłącze ma jako pasmo koniunkcję »i...i...i...«. W koniunkcji tej tkwi zawsze dość siły, by zrzucić i wykorzenieć czasownik »być«. Dokąd idziecie? skąd przybywacie? gdzie chcecie dotrzeć? są pytaniami całkowicie bezużytecznymi”¹⁶⁷. Najważniejsza walka, jaką jednostka czasu *post* musi dziś podjąć, to „walka **przeciwko mniemaniu**”¹⁶⁸.

¹⁶⁴ G. Deleuze, F. Guattari: *Kłącze...*, s. 229.

¹⁶⁵ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia?* Przekład P. Pieniążek. Gdańsk [b.r.w.], s. 122.

¹⁶⁶ Ibidem, s. 154.

¹⁶⁷ G. Deleuze, F. Guattari: *Kłącze...*, s. 237.

¹⁶⁸ G. Deleuze, F. Guattari: *Co to jest filozofia?...*, s. 224.

Zapoczątkowany przez ducha nowożytności ruch „wytworzył w Europie wspaniałe napięcie ducha, jakiego na ziemi jeszcze nie było: z tak napiętego łuku do najdalszych można strzelać teraz celów”¹⁶⁹ – pisał Nietzsche, prorok czasu *post*. „Obecnie dopiero nastała epoka budowli cyklopowych!”¹⁷⁰. To jednak nie oznaczało dla Nietzschego, że budowa ta została zakończona. I tak, jak „wołą, która przez osiemnaście wieków władała Europą, było **szczytny dziwoląg** uczynić z człowieka” – pisał – tak kultura nowożytna dochowała się „umniejszonego śmiesznego niemal gatunku zwierzęcia stadnego, czegoś dobrodusznego, chorobliwego, miernego, dzisiejszego Europejczyka...”¹⁷¹. Dzisiejszy Europejczyk żyje w świecie namiastek. „Wskutek konkurencji [...] – zauważa Nietzsche – **publiczność** stała się sędzią rzemiosła: nie posiada ona jednak ścisłej znajomości rzeczy i sądzi według **pozorów**”¹⁷². Współczesne wychowanie „stara się przez szereg ponęt i korzyści nakłonić jednostkę do pewnego sposobu myślenia i działania, który [...] osiąga władzę w niej i nad nią **wbrew jej ostatecznej korzyści**”¹⁷³. I tak, wedle Nietzschego, wygląda dziś jednostka liberalizmu: Ja, Indianin, podejmujący wysiłek „pierwszego zebrania”. „Niefilozoficzna to rasa – ci Anglicy [...] – pisze Nietzsche: Hobbes, Hume i Locke, obniżenie i poniżenie pojęcia »filozof« przeszło na całe stulecie. **Przeciw** Hume’owi dźwignął się i wy-dźwignął Kant; o Locke’u **miał prawo** powiedzieć Schelling: »je *méprise* Locke«. [...] Czego w Anglii nie ma i nie było nigdy, [...] [to] właściwej **mocy** duchowości, właściwej **głębi** duchowego wzroku, słowem, filozofii”¹⁷⁴. I dodaje: „Znamiennym rysem takiej niefilozoficznej rasy jest przywiązanie do chrześcijaństwa: **potrzebuje** ona jego karnośći gwoili »moralizowaniu« i uczłowieczeniu. [...] Dla tej trzody opojów i hultajów, która niegdyś pod wpływem metodyzmu, w nowszych zaś czasach jako »armia zbawienia« moralnie chrząkać się uczy, drgawki pokutne są snadź istotnie stosunkowo najświetniejszym popisem »uczłowieczenia«, do jakiego jest zdolna. [...] W ruchach [...] duszy i ciała [Anglika] nie ma taktu i płasu [...]. Dość posłuchać, jak mówi; dość przypatrzeć się, jak najpiękniejsze Angielki **chodzą**”¹⁷⁵.

¹⁶⁹ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Przekład S. Wyrzykowski. Warszawa 1905–1906, s. 3.

¹⁷⁰ F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień*. Przekład K. Drzewiecki. Warszawa 1994. (Reprint wydania z lat 1909–1910), s. 388.

¹⁷¹ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 91.

¹⁷² F. Nietzsche: *Wędrowiec i jego cień...*, s. 392.

¹⁷³ F. Nietzsche: *Wiedza radosna...*, s. 60–61.

¹⁷⁴ F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem...*, s. 223.

¹⁷⁵ Ibidem, s. 223–224.

Stanowisko Nietzschego bynajmniej nie znajduje powszechnego poklasku wśród przedstawicieli myśli postmodernistycznej. Nie ma najmniejszej potrzeby, aby jednostka poszukiwała jakiejś jej **ostatecznej korzyści**. Trzeba wystrzegać się, jak pisze Rorty, „nietzscheańskiego odwróconego platonizmu – jego przekonania, że życie poświęcone stwarzaniu samego siebie może być równie dopełnione i równie autonomiczne, jak platońskie życie poświęcone kontemplacji”¹⁷⁶. Nietzsche, można by powiedzieć, sądzi, iż w Anglii nie ma „właściwej głębi”; czy życzy jej jednak sobie konkretny Anglik? Myśl Nietzschego nie różni się tu, wedle Rorty’ego, od myślenia Ignacego Loyoli¹⁷⁷. Obaj chcą uczyć chodzenia, choć każdy na swój sposób, chodzących. Jak zauważa się w literaturze przedmiotu, zwolennicy orientacji, o jakiej tu mowa, mają świadomość faktu, że „krytykowanie metafor na bazie faktycznej jest działaniem równie bezsensownym co niestosownym. Tylko metafory »obalają« metafory”¹⁷⁸. Jest to, mówiąc inaczej, *wojna* metafor. „Ironistka [pomińmy tu dziwaczność tego określenia – W.K.] – pisze Rorty – słowa, które są zasadnicze dla metafizyki, a w szczególności dla publicznej retoryki liberalnych demokracji, uważa po prostu za jeszcze jeden tekst, jeszcze jeden zbiór drobnych ludzkich rzeczy. Jej zdolność rozumienia, co to znaczy osnuć swe życie wokół tych słów, nie różni się niczym od zdolności uzmysłowienia sobie, co znaczy osnuć swe życie wokół miłości Chrystusa albo Wielkiego Brata. Jej liberalizm nie polega na poświęceniu się tym kolejnym słowom, lecz na umiejętności rozumienia funkcji wielu różnych zbiorów słów”¹⁷⁹. I tak, stajemy wobec „całej galerii autoportretów, która jest do naszej dyspozycji”¹⁸⁰.

Czy zatem trzeba uznać, iż Ja-metafora-kalejdoskop metafor jest równa każdej innej metaforze? I na tym trzeba poprzestać? Tym czymś, co wprowadza tu jakieś kryterium, odpowiada Rorty, jest okrucieństwo. Liberalowie, twierdzi, nawiązując do znanej pracy Judith Shklar *Zwyczajne przywary* to ludzie, „którzy bardziej niż czegokolwiek innego obawiają się bycia okrutnymi”¹⁸¹. A dlaczego – można zadać pytanie – obawiać się bycia okrutnym? Faktycznie, jak zauważa Rorty, „nie istnieje

¹⁷⁶ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 70–71.

¹⁷⁷ R. Rorty: *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii...*, s. 28, 29.

¹⁷⁸ F.R. Ankersmit: *Historiografia i postmodernizm*. Przekład E. Domańska. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, opracował i przedmowę opatrzył R. Nycz. Kraków 1997, s. 171.

¹⁷⁹ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 133.

¹⁸⁰ R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 322.

¹⁸¹ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 259.

je żadna *bezstronna*, nie popadająca w błędne koło metoda obrony liberalnego twierdzenia, że okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy”¹⁸². Nie istnieje, a jednak istnieje. „Ironistka uważa – pisze Rorty – że moralnie istotna definicja osoby, podmiotu moralnego brzmi, »coś, co podlega upokorzeniu«”¹⁸³. W tej sytuacji trzeba przyjąć, że w świecie wielości metafor liberalne Ja w swoją opowieść wplata opowieść upokarzanych; a oni w swoją wplatają Jego. „Jesteśmy moralnie zobowiązani poczuwać się do solidarności z wszystkimi istotami ludzkimi”¹⁸⁴ – przekonuje Rorty. Tę solidarność trzeba wszak budować „z drobnych kawałków, a nie odkrywać w gotowej postaci prączyka, który każdy z nas rozpozna, gdy tylko go usłyszy”¹⁸⁵.

Co to jednak oznacza tu słowo: „solidarność”? Jest to, odpowiada Rorty, „potężny zwrot retoryczny”¹⁸⁶. I to jest w erze *post* „Dobre Życie”¹⁸⁷. *Post*-nowożytne Ja – nie mając przed sobą czegokolwiek, nie będąc „ani dobre, ani złe” – podejmując kwestię odpowiedzi na pytanie o zasady życia zbiorowego, *polis*, odkrywa, że w istocie niewiele jest do odkrycia.

¹⁸² Ibidem, s. 266.

¹⁸³ Ibidem, s. 130.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 256.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 134.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 259.

¹⁸⁷ R. R o r t y: *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 273 i nast.

Zakończenie

Pytanie o kształt życia zbiorowego jest, w swej istocie, pytaniem o „dobro”. To zaś oznacza, że refleksja nad sferą *polis* uwikłana jest w podstawowe dylematy, przed jakimi staje ludzka myśl. Jak pisze L. Kołakowski, „początek owej decyzji, mocą której świat wymaga tłumaczenia i jest niewytłumaczalny, wydaje się prosty. Wyrasta z zastanowienia nad innym użyciem wyrazu »jest« aniżeli to, które odsyła rzecz do klasy abstrakcyjnej. Skoro [...] sens empirycznie używanego słowa »jest« utożsamia się zawsze ze znaczeniem »jest taki«, »należy do takiego zbioru«, to empiryczny użytek nigdy nie zdaje sprawy z tego, czym jest »być«, lecz zawsze z tego, co należy do jakiego zbioru. Więcej też nie potrzeba w manipulacji rzeczami ani w ich technologicznie przydatnej znajomości. Wszelako pytanie: co to jest »być« w niewarunkowym znaczeniu? — kiedy się rodzi, nie może zostać odwołane”¹. W historii kultury nigdy nie powstała taka formacja politycznego myślenia, w której deklarowało się, iż idzie w niej o manipulację „rzeczami” — ludźmi; że idzie bez reszty o „technologię” władzy. Każda formacja deklaruje troskę o „dobre życie”; obiektywnie *dobre*. I jest to całkowicie zrozumiałe. W świecie polityczności odpowiedź na to pytanie, jak „jest”, musi zostać udzielona. Problem jednak polega na tym, iż nie może być ona udzielona. Taka jest bowiem sytuacja ludzkiej umysłowości, uwikłanej w Parmenidesowe „byt jest, a nie-bytu nie ma”. „Nie mamy intuicji istnienia w niewarunkowym sensie słowa, lecz tylko pragnienie tej intuicji”² — pisze Kołakowski. „Innymi słowy, mamy

¹ L. Kołakowski: *Obecność mitu*. Paryż 1972, s. 56–57.

² Ibidem, s. 57.

przeświadczenie, że słowa mają możliwości znaczeniowe ograniczone do realności warunkowych i że zrozumienie owej warunkowości nie może zainicjować wysiłku, który spełniłby się w słownym jej nazwaniu. To, co niewarunkowe, odmawia mowie władzy nad sobą. [...] Leży w posiadłościach mitu”³. Na pytanie o dzielnego obywatela, przywołajmy cytowane na wstępie niniejszych rozważań słowa Arystotelesa, da się, w taki czy inny sposób, odpowiedzieć. Na pytanie o dzielność człowieka jednoznacznej, przejrzystej i przekonującej wszystkich, odpowiedzi nie ma. Nie byłoby w tym właściwie żadnego problemu, gdyby nie fakt, że cywilizacje, utożsamiając dzielnego obywatela, tak jak one go widzą, z dzielnym człowiekiem, pozostawały najczęściej i wciąż pozostają w konflikcie.

U początków kultury europejskiej jej archetypiczna postać, Sokrates, inicjuje orientację myślenia, dla której z jednej strony jest oczywiste, że „nie mamy intuicji istnienia w niewarunkowym sensie słowa”, z drugiej — nie ma żadnych powodów do uznania tego, iż życie człowieka, zasady organizacji życia zbiorowego muszą być ograniczone do „realności warunkowych”. Gdy się przejść po miejscach publicznych, po kręzących i gimnazjach, wejść na rynek, wszędzie tam, gdzie można spotkać najwięcej ludzi, zauważy się, uczy Sokrates, iż politycy nie mają świadomości tego, że ich świat, to świat realności warunkowych. Poeci, co prawda, mają przyrodzoną zdolność odkrycia istoty „dobra”, jednak ich intuicja, z racji swej niejednoznaczności, nie może być pewną podstawą państwa. I już szczególnie niewiele dowiemy się od rzemieślników. A jednak to wszystko nie oznacza, że należy się poddawać. Dobro jest. I z definicji jest ono *jedno*. I ono *rządzi*. Taki sposób myślenia należy do głównych cech, jak to się ujmuje we współczesnej literaturze przedmiotu, „Jednolitych Teorii Wszystkiego”⁴; we wszelkich ich odmianach. Z jednej strony taka Teoria nie jest demokratyczna. Z perspektywy świata chmur nie ma miejsca na „konwersację”⁵. W tym kontekście można mówić, jak to ujmuje G. Reale, o Sokratesie-rewolucjonście. Jego bronią było *przekonywanie*⁶. Z drugiej strony ta Teoria zawiera element „wspólnotowościowy”. Jeżeli bowiem przyjmie się, że *rządzi jedno*, to siłą rzeczy trzeba uznać, iż jest ono, jako

³ Ibidem, s. 58.

⁴ A. Chmielowski: *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001, s. 51.

⁵ Ibidem, s. 52.

⁶ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Przekład E.I. Zieliński. T. 1. Lublin 2000, s. 348–349.

„jedno” właśnie, wspólne dla wszystkich – polityków, poetów i rzeźmieślników. I to jest ten cel, który każdy z nas, ludzi, łuczników, ma przed oczyma. Sokrates wytyczył kierunek, dający się sprowadzić do koncepcji powrotu; powrotu do tego, co, odwołajmy się do Plotyna, „przelało się niejako”; do Dobra. I taki należy obrać kurs. A to oznacza, że zasady życia zbiorowego muszą to uwzględniać. I to jest doktryna społeczna Kościoła katolickiego. „Miłość w prawdzie – *caritas in veritate* – czytamy w pierwszej encyklice społecznej Benedykta XVI – to wielkie wyzwanie dla Kościoła w świecie postępującej i szerzącej się globalizacji. Ryzyko naszych czasów polega na tym, że faktycznej wzajemnej zależności między ludźmi i narodami nie odpowiada etyczne współdziałanie sumień i umysłów, którego wynikiem mógłby być rozwój naprawdę ludzki. Jedynie dzięki miłości, oświeconej światłem rozumu i wiary, możliwe jest osiągnięcie celów rozwoju bardziej ludzkich i humanizujących. Dzielenia się dobrami i zasobami, będącymi źródłem autentycznego rozwoju, nie zapewnia jedynie postęp techniczny i czysto interesowne relacje, lecz potencjał miłości zwyciężający zło dobrem (por. Rz 12, 21) i otwierający na wzajemność sumień i wolności”⁷.

W książce bliskiego współpracownika Benedykta XVI, arcybiskupa Monachium i Fryzycji Reinharda Marxa, w książce, adresowanej przez autora do człowieka noszącego takie samo nazwisko i w tytule: *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*, nawiązującej do jego dzieła, a jednocześnie stanowiącej polemikę z ideą komunizmu, czytamy: „Kiedy ja jako chrześcijanin zastanawiam się nad globalizacją, to najistotniejsze w jej ocenie jest dla mnie uniwersalne nastawienie chrześcijańskiej wiary: wszyscy ludzie zostali stworzeni na obraz Boga. Dlatego też my, chrześcijanie, rozumiemy ludzkość jako wspólnotę, w której wszyscy są sobie równi w niezbywalnej godności i w której wszyscy są ze sobą wzajemnie związani. Z tej wspólnotowości wynika obowiązek solidarności, który z zasady nie może się ograniczać ani do własnej rodziny czy osobistego kręgu życiowego, ani do przynależnych do tej samej grupy interesów, narodu czy organizacji. [...] Solidarność rozumiana po chrześcijańsku jest globalna. Wynikają z tego dwa następujące wnioski [...]. Po pierwsze: globalizacja, jeśli ją rozumieć jako coraz wyraźniejsze łączenie się narodów w jeden świat, nie jest dla chrześcijanina okazją do prorocztwa upadku, lecz w pewnym sensie punktem nawiązania do uniwersalnego nastawienia i mentalności naszej wiary. [...] I po drugie:

⁷ Ojciec Święty B e n e d y k t XVI: *Encyklika „Caritas in Veritate”. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*. Kraków 2009, 9 (s. 11).

[...] chrześcijanie muszą oceniać konkretny przebieg globalizacji po tym, czy i na ile odpowiada on godności wszystkich ludzi i ich elementarnym prawom. Naszym ideałem przewodnim jest »globalizacja solidarności«, »globalizacja sprawiedliwości«⁸. Idzie o taką solidarność, która, jak pisze R. Marx, »chciałaby stworzyć każdemu człowiekowi sprawiedliwe uczestnictwo w wartościach gospodarczych, politycznych, kulturalnych i społecznych«⁹. »Potrzebujemy **globalnej społecznej gospodarki rynkowej**«¹⁰; »nowej »umowy społecznej«¹¹. W tym zadaniu Kościół uczestniczy »poprzez głoszenie Ewangelii, swoją naukę społeczną i ogólnowsiatkowe zaangażowanie socjalne i charytatywne«¹². I R. Marx konkluduje: »Spojrzał po wszystkich wkoło z gniewem, zasmucony z powodu zatwardziałości ich serca. Te słowa o Jezusie z Ewangelii według św. Marka (3, 5) przychodzą mi zawsze do głowy, kiedy myślę o niesprawiedliwości w naszym świecie«¹³.

W sposobie myślenia właściwym *sokratyzmowi chrześcijańskiemu* jest coś, o czym w organizacji życia zbiorowego powinno się wiedzieć. I jest ten, kto o tym, co *jest*, wie. Takie myślenie o państwie jest obce duchowi nowożytności. Jednostka, a ujawnia to myśl Machiavellego, jest taka, jaka jest. Maksimum »dobra«, o jakim w jej świecie można mówić, to chcieć żyć. Machiavelli w swej pracy badawczej sytuował się poza miastem. A sytuował się tak po to, aby to miasto zrozumieć. Warte odnotowania jest wszak to, iż ten punkt obserwacyjny przyjął on, jak zauważa P. Manent, za swym wrogiem — Kościołem. Było to, »używając języka militarnego, [...] zwalczaniem wroga na jego własnym terenie«¹⁴. »Całe przedsięwzięcie Machiavellego polega na tym, aby zająć tę pozycję po to, by stamtąd zaatakować to, co uzasadnia zarówno autonomiczność Kościoła, jak i jego prawo do ingerowania w sprawy miasta: ideę dobra. W momencie gdy wspólnotę polityczną zinterpretuje się jako całość zamkniętą, powstałą dzięki przemocy, która ją stworzyła i utrzymuje w istnieniu, pozostaje przyjąć, iż »dobro« wniesione przez Kościół będzie raczej niszczyć miasto niż je ulepszać, a idea dobra nie ma podstaw w naturze rzeczy ludzkich«¹⁵. W myśli Machiavellego jest

⁸ Abp R. Marx: *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*. Przekład J. Serafin CSsR. Kraków 2009, s. 259–260.

⁹ Ibidem, s. 287–288.

¹⁰ Ibidem, s. 289.

¹¹ Ibidem, s. 189.

¹² Ibidem, s. 289.

¹³ Ibidem, s. 255.

¹⁴ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*. Przekład M. Miszański. Kraków 1994, s. 33.

¹⁵ Ibidem, s. 34.

tylko jednostka; i puste niebo. „On sam widzi siebie – jak zauważa Manent – jako proroka bezbronnego, który pragnie rozbroić naukę największego z bezbronnych proroków. [...] Machiavelli jest bardziej reformatorem religijnym – antyreligijnym – niż filozofem czy uczonym”¹⁶. Z jednej strony w dziele autora *Księcia* znajduje wyraz porzucenie przekonania o możliwości uleczenia ludzkiej przypadkowości. Z drugiej strony to dzieło unaocznia fakt porzucenia takiej potrzeby; jednostkowy byt nie ma poczucia inwalidztwa. Machiavelli „chce, byśmy stracili »niewinność«”¹⁷. To, co wzbudzało zakłopotanie i zgrozę, przeradza się ostatecznie w dumę. Myśl autora *Księcia*, dokładniej: jej oryginalność, naznaczy myślenie polityczne piętnem widocznym do dziś. Skojarzenie Machiavellego ze współczesnym myśleniem politycznym może, jak zauważono, „zaskakiwać”¹⁸. Należy to jednak do natury wszelkich dyskusji nad jego dziełem. U progu *nowożytności* pojęcie „dobrego życia” zmienia konotację; a dokładniej: staje się ona niejasna. Jak wolno sądzić, nie jest chyba dziełem przypadku, że Machiavelli, podejmując refleksję nad miastem, opisuje jedynie jego powierzchnię; ślizga się po niej. Jak zauważa Manent, powołując się na opinię Leona Straussa, „właśnie poprzez tę warstwę powierzchniową Machiavelli najsilniej oddziałał na umysły ludzi”; „u autora tej miary warstwa powierzchniowa posiada swoistego rodzaju głębię”¹⁹. Istota nowożytności wszak wyraża się w jej „powierzchnowości”.

U progu czasów nowożytnych duch ludzki porzuca jakiegokolwiek poszukiwania dróg powrotu. Jest jednostka; i tylko ona. A ta ma na uwadze jedno; Siebie. Jeżeli tak, to umysł tej jednostki może, w rzeczy samej, poznawać tylko Sam Siebie. I tak to pojawia się Ja, które, będąc „tym, który jest”, traci desygnat. Ja znika; świat znika. Kartezjusz pró-

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem, s. 28. Jak zauważono, podniesienie kwestii, jakie składały się na sokrateskie pytania, „stawia przed filozoficznie usposobionymi legislatorami wyzwanie, dotyczące adekwatności i prawdziwości kosmologicznego »dowodu« istnienia bogów, na którym ostatecznie opiera się obowiązująca moc praw”. C.H. Zuckert: *Plato's Laws: Prelude to Socratic Political Philosophy?* „The Journal of Politics” 2004, vol. 66, no. 2, s. 394. Rzecz w tym, iż czas „filozoficzne usposobionych legislatorów” się skończył. W tym kontekście można powiedzieć, iż „przepaść między filozofią i polityką otworzyła się, [patrząc na to] z perspektywy historycznej, wraz z procesem i skazaniem Sokratesa, które to wydarzenie odgrywa w historii myśli politycznej taką samą rolę punktu zwrotnego, jak w historii religii proces i skazanie Jezusa”. H. Arendt: *Philosophy and Politics*. „Social Research” 2004, vol. 71, no. 3, s. 427.

¹⁸ P.S. Donaldson: *Machiavelli and the Mystery of State*. Cambridge 1988, *Preface*.

¹⁹ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 27.

buje z tej sytuacji znaleźć jakieś wyjście. Jest to jego koncepcja Boga. Jak czytamy w pracy pod wymownym tytułem *Teodycea Kartezjańska*, „Bóg Kartezjański jest absolutnym suwerenem, który ustanowiwszy prawa w swoim królestwie, włada poddanymi, nie musząc tłumaczyć im, dlaczego ustanowił takie prawa, a nie inne. Bóg Akwinaty [...] rządzi jak monarcha konstytucyjny. Prawa w scholastycznym królestwie są niczym ślady, które władca pozostawił właśnie w tym celu, by poddani mogli dowiedzieć się, że On istnieje, oraz by się czegoś o Nim dowiedzieli. [...] Kartezjusz natomiast sądził, że im mniej poddani wiedzą o władcy, tym lepiej”²⁰. „Do tradycyjnej Arystotelesowsko-scholastycznej koncepcji filozofii pierwszej, czyli nauki o bycie, [...] Kartezjusz dodał istnienie Boga jako gwaranta prawdy”²¹. Rzecz wszak w tym, że Kartezjusz mógł tego dokonać jedynie w ten sposób, że dodał Boga — „absolutnego suwerena”, do Ja — „absolutnego suwerena”. A to było niemożliwe. I tak oto, dzieląc się z czeską księżniczką Elżbietą refleksjami na marginesie lektury *Księcia*, Kartezjusz pisze: „Zamiast takich rad autor, chcąc pouczać dobrego księcia [...], powinien [...] przedstawiać zalecenia całkiem przeciwne, sugerując, że środki, którymi posługuje się, by utrzymać władzę, winny być sprawiedliwe, a które też, jak sądzę, prawie zawsze są w rezultacie takimi, o ile stosujący je książęta za takie je uważają; albowiem sprawiedliwość w stosunkach między władcami ma inne granice niż między zwykłymi ludźmi i wydaje się, że w takich wypadkach Bóg daje prawo tym, którym daje siłę”²². Rady Machiavellego nie są do przyjęcia, twierdzi Kartezjusz. *Dobro to dobro, zło to zło*. Jednocześnie są do przyjęcia; trzeba je przyjąć. Jest bowiem tak, iż w realnym życiu to jest „dobre” (czy „złe”), co za „dobre” (czy „złe”) uznają książęta. „Teodycea Kartezjańska” nie mogła się udać.

Nowożytny Ja wszak podejmuje wysiłek wypracowania jakiejś koncepcji życia zbiorowego. W końcu świat istnieje. I to jest myśl Hobbesa. Jest Ja; i tylko Ono *jest*. W myśli Hobbesa świat Ja zajmuje miejsce Płotyńskiego *Jedna*, „przelewa się niejako”. I w tym znaczeniu jest *wilkiem*. Inteligencja Ja, Jego pseudo-Sokratesowy *daimonion*, podpowiada owemu Ja, iż jego świat nie jest światem *jedynym*. Zdaniem Hobbesa, ta sytuacja ma charakter uniwersalny. A to oznacza, że zmusza ona do wypracowania zasad współżycia — mimo absurdalności tego sformułowania. I tu wkracza sztuka; sztuka polityki. Ja stwarza Lewiatana,

²⁰ Z. Janowski: *Teodycea Kartezjańska*. Kraków 1988, s. 143.

²¹ Ibidem, s. 154.

²² R. Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety*. Przekład J. Kopania. Warszawa 1996, s. 84.

choć niczego stworzyć nie może; wszak Ja jest Wszystkim. Lewiatan – tworząc *prawo* – powołuje do życia Ja, choć nie ma to sensu; wszak Ja samo dla siebie jest Bogiem. Ani jedno, i ani drugie nie ma racji bytu. Zarazem jedno i drugie musi zaistnieć. „Jeśli – jak zauważa John Gray – jednym z kluczowych projektów liberalizmu jest forma pokojowej koegzystencji, której spoiwem nie są wspólne przekonania, Hobbes jest myślicielem liberalnym *au fond*. Lepiej niż większość liberalnych myślicieli, którzy szli w jego ślady, pojmował on, na czym polega problem koegzystencji i w jakiej mierze może zostać rozwiązany”²³. Hobbesowska sztuka polityki to tylko – niejako wymuszone sytuacją – ustępstwo ze strony Ja-Całości. Ta sztuka jest właśnie czymś sztucznym. *Natura* i *prawo* to wykluczające się światy. Ich małżeństwo to małżeństwo z rozsądku; małżeństwo, w którym każdy z partnerów, „dzieci pychy”, chcąc mieć wszystko, drugiego wessać, zarazem „zgadza-się-nie-zgadza” na to, żeby nie mieć wszystkiego, drugiego nie wessać. I tak to w myśli Hobbesa Ja-jednooki Cyklop, nie mając pewności co do istnienia desygnatu własnej nazwy, a tym bardziej uznając za złudzenie (choć realnie dające się doświadczyć) istnienie nie-Ja, odnajduje jedyną podstawę swojej pewności-nie-pewności, jedyną dla wszystkich; *prawo*; papier. I w tym wyraża się jego ustępstwo.

W myśli Hobbesa Ja odzyskuje dobre samopoczucie. Locke całą sytuację dookreśla. Dlaczego to ma być *wilk*? Jak jednak jednostka, od której zaczyna się *Wszystko*, ma się upewnić w czymkolwiek; a tym bardziej w tym, że nie jest ona *wilkiem*? I tu Locke znajduje prosty, jak stara się zapewnić, sposób: doświadczenie. Doświadczenie ujawnia prawdy oczywiste. Chcę żyć. Aby żyć, muszę jeść i zaspokajać inne potrzeby. Dokonać tego mogę tylko przez *pracę*. Kartezjusz, poszukując metafizycznej pewności, doprowadził kulturę, wbrew własnym intencjom, do utraty pewności. Locke tę utraconą, metafizyczną pewność zamienia na inną pewność – pewność świata jednostki, rozumianej jako Ja *zawłaszczające* przedmiot swego „pierwszego zebrania”. Jednostka produkuje i wymienia. Jej sytuacja jest otwarta. W tym sensie wielość takich – uzgodnionych na rynku – otwarć da się określić mianem „społeczeństwa otwartego”. Z jednej strony w tym sposobie myślenia nie ma miejsca na rozróżnienie dobrego człowieka i dobrego obywatela. Jest tak dlatego, że to pierwsze pojęcie jest pojęciem pustym. Co więcej, w świecie *kapitału* rozumowanie w kategoriach transcendentnego Dobra, Sprawiedliwości działa na niekorzyść jednostki. Jak przekazuje

²³ J. Gray: *Dwie twarze liberalizmu*. Przekład P. Rymarczyk. Warszawa 2001, s. 48.

Ksenofont, sofista Antyfon zwrócił się do Sokratesa tak oto: „Jesteś nauczycielem nędzy”²⁴. Z drugiej strony przyjmuje się tu, iż aczkolwiek świat jednostki to świat esencji nominalnych, jej, uzgodnionego z innymi jednostkami – w obszarze *prawa* – języka, to zarazem zakłada się, że ów świat ma swoją podstawę i przyczynę w świecie esencji realnych (o których można jednak orzekać tylko dzięki tym pierwszym). Innego świata niż świat esencji nominalnych nie ma; ale jest; „jakoś”. I da się żyć „dobrze”, zorganizować życie sprawiedliwie. Jak błyskotliwie zauważyła Hannah Arendt, „prawa człowieka [...] nie zostały nigdy filozoficznie ustanowione, ale zaledwie sformułowane”²⁵. Cała liberalna koncepcja „dobrego życia” – zaledwie sformułowana – pozostaje, w rzeczy samej, oksymoroniczna.

I tak rodzi się myśl Rousseau. W jego przekonaniu w społeczeństwie liberalnym, bez wątpienia dobrze urządzonym, to znaczy działającym sprawnie, jest wszystko; wszystko z wyjątkiem jednego: człowieka. Kim bowiem jest jednostka funkcjonująca w świecie rynku? Ja mam śliwkę, którą zerwałem i którą mam w nadmiarze. Mając ją, porównuję się z Tobą, kimś, kto ma w nadmiarze jabłko. I chcę mieć jabłko; a chcę, ponieważ go nie mam (tak jak Ty chcesz mieć śliwkę, której nie masz). Ty interesujesz mnie tylko pod warunkiem, że masz jabłko. A zarazem sam siebie traktuję wyłącznie jak właściciela śliwki, którą mam do zaoferowania. Ta sytuacja pokazuje człowieka, „który w stosunkach z innymi myśli wyłącznie o sobie, a w swoich stosunkach ze sobą myśli wyłącznie o innych”²⁶. Rousseau, akceptując sytuację, w której „miejsce dobra zajmuje prawo”, prawo sankcjonujące świat opinii, podejmuje wysiłek uratowania Człowieka. Z jego dzieła da się wydedukować postulat, o którym pisze się w kontekście współczesnych dyskusji pomiędzy libertarianami a komunitarystami: „[...] trzeba odebrać liberalizm samym liberałom”²⁷. I tak to w koncepcie autora *Umowy społecznej* Hobbesowski Ja-„Bóg” ujawnia z Siebie nie to, co „ma”, lecz to, co składa się na świat Jego miłości samego siebie i ją przekracza; ujawnia tkwiące w Nim Dobro. Życie zbiorowe to zorganizowanie Mojej i Twojej litości; woli. Jest to wola Moja i Twoja zarazem; w tym sensie jest ona powszechna. Jednostka wedle Rousseau, „oddaje” Siebie, aby – wzbogacona w litość takich samych jak ona jednostek – odzyskać Sie-

²⁴ Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*, I, 6, 3. W: Idem: *Pisma sokratyczne*. Przekład L. Joachimowicz. Warszawa 1967.

²⁵ H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*. Przekład M. Szawiel i D. Grinberg. T. 1. Warszawa 1993, s. 480.

²⁶ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 101.

²⁷ A. Chmielewski: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 35.

bie w postaci zwielokrotnionej. Locke szukał ratunku dla jednostki nowożytnej w rzeczach, których wystarczy dla wszystkich. Rousseau szukał tego ratunku w państwie, rozumianym jako organizacja *czynienia* Dobra, które tkwi w każdym z nas, *mieszczan*; „jakoś”. „Dobre życie” to w tym, jak to określił Manent, „substytucie liberalizmu”²⁸, artykulacja woli kogoś na kształt zbiorowego Kaspara Hausera. Jak zauważono, „Rousseau był człowiekiem opętanym przez wyobraźnię”²⁹. A to skutkowało teżą, że prawdziwą sztukę polityki urzeczywistnia jedno: religia obywatelska. „Oto *dictum* rozumu — jak zauważa się współcześnie. Tak właśnie oświecenie odczarowywało świat”³⁰.

Sposób myślenia Rousseau zainspirował Kanta; jednostka dająca się sprowadzić do mechanizmu wymiany przedmiotów jej „pierwszego zebrania” nie jest Człowiekiem na miarę jego możliwości. Zdaniem autora *Krytyk* jednak, pomysł państwa budującego na ludzkiej dobroci to pozostawanie w świecie tautologii. Do Dobra, co prawda, nie ma dojścia. To wszakże, że takiego dojścia nie ma, nie oznacza, jakoby Ono nie istniało. W myśli Kanta wolna i dostojna jednostka nowożytności jest zbyt dumna, aby zgodzić się bez reszty na rynek. A jednocześnie zbyt dumna, aby mogła się zgodzić na realizację przedsięwzięć, które mają za punkt odniesienia transcendentne Dobro i Sprawiedliwość. Ja tu chce i zarazem nie chce pozostawać we własnym świecie; nie chce i jednocześnie ma świadomość tego, że w owym świecie nie może bez reszty nie pozostawać. Jak się nierzadko twierdzi, „doktryna wolności Kanta ukazuje dość niezwykłą jedność. Bez wątplenia zawiera ona pewne niejasności i niedoskonałości, jednakże trudności, które stwarza, mogą zostać przewyciężone, pod warunkiem że doktrynę Kanta rozważać będziemy w całości, a nie jako takie czy inne jego dzieło”³¹. Wątpliwe. W myśli Kanta Ja podejmuje wysiłek odczytania Dobra w sytuacji, kiedy to Ja jest *dobrem* (Dobrem?). A to oznacza, że to Ja podejmuje się przedsięwzięcia nie-wiadomo-co-oznaczającego. Przekonanie Kanta, że Noumen istnieje, choć jednocześnie trzeba mieć świadomość tego, iż nie ma do niego dojścia, sprowadza się do powtórzenia Locke’owskiej koncepcji „jak gdyby”. Noumen jest niepoznawalny; jednak mamy żyć tak, „jak gdyby” był poznawalny. Nie ma dojścia; choć jest. „Bądźmy *realistami*, żądajmy niemożliwego”. Locke, myśl liberal-

²⁸ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 109.

²⁹ J. Miller: *Rousseau. Dreamer of Democracy*. New Haven and London 1984, s. 7.

³⁰ S. Filipowicz: *Demokracja i tajemnica*. „Gazeta Wyborcza” z 19–20 listopada 2005, s. 28.

³¹ B. Carnois: *The Coherence of Kant’s Doctrine of Freedom*. Chicago and London 1973, s. 122.

na, nie odrzucając możliwości zrealizowania niemożliwego, nie traktują tego bynajmniej jako zadania priorytetowego. Kant tak. W efekcie w konfrontacji z dziełem Locke’a jego koncept – koncept budujący na jakimś *déjà vu* Platońskiego Dobra – sprawia wrażenie myślenia życzeniowego. „Trzecia droga”, nie chcąc się ograniczyć do zjawisk, skazana jest na taki los.

I to jest podstawowy dylemat socjaldemokracji. W niej miejsce Noumenu zajmuje idea sprawiedliwości społecznej. „Popieramy gospodarkę rynkową” – to Locke. „Nie popieramy rynkowego społeczeństwa” – to ślad myśli Rousseau, od którego Kant zaczynał. W sytuacji jednak, kiedy połączy się jedno z drugim, nie ma możliwości oparcia się na czymś, co zapewni argumenty za takim „popieraniem-nie-popieraniem”. „Socjaldemokracja zawsze pozwalała na rozszerzenie demokracji ze sfery politycznej na społeczną”³² – zauważa się w literaturze przedmiotu. Zrewidowanie liberalizmu, budujące na *quasi*-ideach Platońskich, nie wydaje się jednak możliwe. „Polityka jest działaniem pragmatycznym dla celów moralnych” – przypomnijmy słowa H. Schmidta. A właściwie dlaczego taka miałaby być? Jeden z podstawowych problemów społeczeństw otwartych polega na tym, jak ujął to Ralf Dahrendorf, „w jaki sposób połączyć długotrwały wzrost dobrobytu ze społeczną solidarnością, nie rezygnując z instytucjonalnych gwarancji wolności”³³. Dahrendorf określa to mianem „kwadratury koła”³⁴. Gdyby się myśli Kanta bliżej przyjrzeć, to dałoby się zauważyć, że jego język buduje na kategoriach w istocie pleonastycznych, takich jak „imperatyw kategoryczny”, „imperatyw praktyczny”, (spełniać) „obowiązków”, „prawdziwa religia”, „wieczny pokój”. Dowiadujemy się niewiele. I tę manierę Dahrendorf odkrywa w sposobie myślenia A. Giddensa, określając jego język jako styl „nie tylko, lecz także”³⁵. I komentując program Blaire’a, zauważa: „Czyżby Trzecia Droga była tylko alejką, którą spaceruje się przy ładnej pogodzie i z której się zejdzie na tradycyjny – i pragmatyczny – szlak polityczny w momencie, gdy trzeba będzie podjąć naprawdę twarde decyzje?”³⁶; „Kiedy reformy kanclerza Schrödera spowodowały ferment w jego własnej partii – píše kilka lat później – odrzucił on większość trzeciej drogi jak

³² *Social Democracy in Neoliberal Limes. The Left and Economic Policy since 1980*. Edited by A. Glyn. Oxford 2001, s. 323.

³³ R. Dahrendorf: *Kwadratura Trzeciej Drogi*. Przekład X. Dolińska. „Gazeta Wyborcza” z 17–18 lipca 1999, s. 13.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem, s. 12.

³⁶ Ibidem, s. 13.

śmierdzące jajo”³⁷. Koncept Kanta i program socjaldemokracji, rozumiany jako program sytuujący się pomiędzy liberalizmem a myślą Marksa, są skrojone nie na miarę ludzkiej logiki.

Kant tęsknym okiem zerkał w stronę dawno już opuszczonego przez nowożytnych Ja świata Noumenu. Niepotrzebnie, twierdzi Fichte. Trzeba przyjąć kierunek przeciwny. Jak jednak to zrobić, nie powtarzając przy tym koncepcji Locke’a czy Rousseau? Dla realizacji tego zamysłu Fichte odkrywa w Ja nie-Ja; i jednocześnie odkrywa w tym Ja odkrywcę owego odkrycia. Jest to My — „człowiek społeczny”. I ten człowiek ma powołanie. Fichte daje podstawę niczym-nie-ograniczonego myśleniu Ja o Sobie Samym; Sobie społecznym. W tym sensie państwo, organizacja takich Ja, z definicji jest zamknięte. W myśli Fichtego duma jednostki czasów nowożytnych osiąga punkt kulminacyjny. W tym stanie rzeczy trzeba mieć świadomość, że przełom kantowsko-fichteński, jaki u progu XIX wieku dokonał się w filozofii europejskiej, można uznać za fakt o trudnym do przecenienia w swych konsekwencjach znaczeniu. Tropem Fichtego idzie Hegel; dzieląc jednak jego tezę o *wszystkości* Ja — paradoksalnie — obraca ją przeciwko niej samej. Jeśli *wszystko*, to znaczy, że nic. Wedle Hegla Fichteńska jednostka pozostaje *de facto* sama z Sobą. I nic tu także nie zmienia, w przekonaniu Hegla, wystąpienie Schellinga; jego odwołanie się do

³⁷ R. Dahrendorf: *Trzecia droga — epitafium*. Przekład S. Kowalski. „Gazeta Wyborcza” z 31 lipca—1 sierpnia 2004, s. 19. Jak się zauważa, w latach dziewięćdziesiątych europejska neosocjaldemokracja przekonywała wyborców, iż znalazła „kamień filozoficzny na przyszłość: połączenie neoliberalizmu z socjaldemokratyczną tradycją”. A. Krzemiński: *Ni pies, ni wydra*. „Polityka” 2010, nr 8, s. 18. Dziś ma ona świadomość kryzysu własnego programu i niemożności jego realizacji. Określana jako „centrolewica”, *de facto* „ani nie jest motorem zmian, ani hamulcem, ani nie jest symbolem akcji, ani reakcji. Ani to, ani owo”. Ibidem, s. 20. Warto tu wszakże nadmienić, iż określanie koncepcji „trzeciej drogi” jako „centrolewicy” jest w istocie mylące. Myśl Kanta, jak się rzekło, da się usytuować w jednakowej odległości z jednej strony — od Noumenu (co w kilkadziesiąt lat po Kancie oznaczało myśl socjalistyczną i komunistyczną), z drugiej — od jednostki podejmującej działalność ekonomiczną. A to oznacza, iż socjaldemokracja z jednej strony jest „centrolewicą”, stanowiskiem, dla którego na rynku powinna się liczyć sprawiedliwość. I tak to wygląda z perspektywy (neo)liberalnej. Z drugiej strony, w takim samym stopniu, jest ona (nawiązując do przyjętego tu słownictwa), „centroprawicą”, stanowiskiem, dla którego sprawiedliwość można zrealizować tylko na wolnym rynku. I tak to wygląda z perspektywy socjalizmu i rewolucyjnej lewicy (poczynając od K. Marksa, podejmującego krytykę programu gotajskiego). W tym kontekście właściwe jest stwierdzenie, że dla socjaldemokracji odnalezienie „kamienia filozoficznego” ma polegać na połączeniu neoliberalizmu, czyli liberalizmu, z myślą socjalistyczną (komunistyczną). Socjaldemokracja nie jest tu bowiem jednym z dwóch członów tego połączenia, lecz próbą takiego połączenia właśnie. I to jest przesłanie koncepcji „trzeciej drogi”; zarówno tej klasycznej, jak i współczesnej.

Absolutu. Jest jeszcze gorzej; pozostaje swobodny, będący kwestią przypadku, ogłód Absolutu. Jeżeli chce się uznać Ja za początek, to trzeba, wedle Hegla, podjąć taki wysiłek, w którym to Ja odkryje w sobie rzeczywisty świat. Hegel zaczyna od swojego czasu; od świata rynku, liberalnego państwa. W jego przekonaniu, jak pisze Manent, „to właśnie w sytuacji pierwotnej opisanej przez Hobbesa tkwi mechanizm rozwoju historycznego. [...] W Hobbesowskim stanie natury zawarta jest »dialektyka pana i niewolnika«, a w [niej] [...] cała historia człowieka”³⁸. Jednocześnie wszak Hegel krytykuje liberalizm. Takie społeczeństwo uznaje za amalgamat martwych elementów; zbiorowość jednostek wolnych wolnością czysto negatywną. Hegel krytykuje świat rynku za to, iż ten, jak pisze Rawls, „pozwala, by ogólna forma i treść prawa publicznego była w zbyt dużym stopniu zdeterminowana przez przygodne i specyficzne interesy prywatne i osobiste sprawy jednostek”³⁹. I tak, Hegel ujawnia perspektywę, w której realizacja „ogólnej formy i treści prawa publicznego” daje Ja prawdziwe, nie – przygodne.

W myśli Hegla życie zbiorowe jest takie, jak jednostka; a jednostka, jest taka, jak Absolut; Absolut zaś – taki, jak jednostka i życie zbiorowe. Racjonalność ducha wynika z racjonalności rzeczywistości; a racjonalność rzeczywistości – z racjonalności ducha. W myśli Hegla „to duch jest wolny, [...] a nie człowiek. Ten pozostaje jedynie [...] przemijającym rozbłyskiem świadomości, w którym substancjalna wolność ogląda samą siebie”⁴⁰. I można temu w zaufać. Świat rynku jest *dobry*. I jednocześnie *dobry* nie jest. Nie wszystko bowiem w świecie wymiany jest dziełem *majstra*. To dzieło – to Sprawa. Jest to coś, co istnieje niezależnie od tego, czego doświadcza jednostka, realizując „przygodne i specyficzne interesy prywatne i osobiste”. Jak zauważono, wedle Hegla „w ekonomii politycznej mieści się [...] więcej, niż [...] [ekonomiści] sami potrafią dostrzec. [...] Społeczeństwo obywatelskie znajduje miejsce w Heglowskim systemie jako konieczny moment na drodze do urzeczywistnienia świadomej siebie wolności. Ale jako takie jest podporządkowane wyższej ogólności państwa. Adam Smith zostaje tu zatem zniesiony (*aufgehoben*), czyli przekroczony i zachowany zarazem”⁴¹. W Heglowskich dziejach ducha Fichteński „człowiek społeczny” w dialektycznym rozwoju pojęć, żyjąc w czasie, ten czas stwarza;

³⁸ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu...*, s. 66–67.

³⁹ J. Rawls: *Liberalizm polityczny*. Przekład A. Romaniuk. Warszawa 1998, s. 386.

⁴⁰ Z. Stawrowski: *Państwo i prawo w filozofii Hegla*. Kraków 1994, s. 134.

⁴¹ S. Avineri: *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Przekład T. Rosiński. Warszawa 2009, s. 184.

Ja, zbiorowy Narcyz; Ja, to znaczy byt; byt, to znaczy Ja; Ja — Alfa i Omega; Początek i Koniec. I takie życie przeciwstawia Hegel życiu zwierzęcemu, życiu „jakiegoś *Nic*, zmierzającego do *Niczego*”. Tytuł dzieła Hegla *Fenomenologia ducha* jest zatem, jak widać, „na pozór paradoksalny”⁴². To *fenomenologia-noumenologia*. W tym stanie rzeczy, jak podkreśla się w literaturze przedmiotu, „filozofia Ducha Hegla może być postrzegana jako teoretyczne uzupełnienie pneumatologii tkwiącej głęboko w religijnym i filozoficznym *Lebenswelt* Niemiec”⁴³.

Ukoronowanie myśli Fichtego i Hegla stanowi koncept Marksa. Marks wychodzi od Locke’a; także zaczyna od śliwki. Autor *Kapitału* odkrywa, wzorem Kartezjusza, jasno i wyraźnie, że istotą śliwki, przeznaczonej na sprzedaż, jest jej wartość. A wielkość tej wartości to rozmiar wysiłku tego, kto ją zrywa. Zdaniem Marksa, cena, rynek to świat, mówiąc językiem Locke’a, „esencji nominalnych”. Pod ich powierzchnią kryje się świat, znowu mówiąc tym samym językiem, „esencji realnych”. Jak jednak dla Locke’a, dla odpowiedzi na pytanie o zasady życia zbiorowego, refleksja nad tym drugim nie była istotna, tak dla Marksa (jak dla Kanta, choć całkowicie inaczej) — przeciwnie. W jego myśli tym żółwiem, na którym stoi słoń podtrzymujący ziemię, jest praca tworząca wartość dodatkową. Tajemnica ludzkiego losu kryje się w zrywaniu śliwki. W czasach nowożytnych jest to śliwka zrywana przez robotnika; praca robotnika. I tak to Ja-proletariusz, tropem Fichteńskiego Ja, odkrywając w Sobie nie-Ja, które jest tym Ja, a tym samym odkrywając w Sobie swoją naturę społeczną, stwarzając Wszystko i jednocześnie — idąc tropem myśli Hegla — mając świadomość tego, że stwarza Wszystko, staje się tym (jak to było w *sokratyzmie*), kto wie, jak trzeba „prząść wełnę”; tym, kto się na tym rozumie. *Sokratyzm* nie oznacza tu wszak nauczania o tym, co dobre; obiektywnie dobre. Tu moralność tworzy się od podstaw. I to odkrycie wytycza horyzont „dobrego życia”; perspektywę komunizmu.

Marksa teoria wartości dodatkowej w oczywisty sposób kojarzy się z refleksją z zakresu ekonomii politycznej; w całkowitej zresztą zgodzie ze swoim czasem, kiedy to wszystkie miejsca zajęła ta właśnie sfera. A ta sfera przywodzi na myśl dowody, cyfry, wiedzę naukową. Jak jednak wolno sądzić, Marks — „młody” czy „stary” — zawsze był filozofem. I jego teoria wartości dodatkowej jest teorią *par excellence* filozoficzną. Jak zauważono na marginesie najwcześniejszej jego twórczości,

⁴² Ibidem, s. 89.

⁴³ A.M. Olsón: *Hegel and the Spirit. Philosophy as Pneumatology*. Princeton, New Jersey, 1992, s. 5.

późniejszy autor *Kapitału* „krytykuje [...] liberalną ideę społeczeństwa prywatnego, jak przed nim czynili to Platon i Hegel”⁴⁴. Marks krytykuje ją na poziomie myślenia „pierwszego”. „Teoria Marksa – jak pisze Ralf Dahrendorf – jest zbyt wykwintna, żeby mogła być użyteczna; to model, który ma niewiele wspólnego z doświadczeniem historii”⁴⁵. Marksovi, rzecz jasna, chodziło o doświadczenie historii. Jednocześnie, wzorem całej poprzedzającej go tradycji idealizmu niemieckiego, nie chodziło mu o to doświadczenie bez reszty. W jego wizji idzie o „dziczyznę i owoce”. I nie tylko. Sam Marks zresztą przywołuje opinię o nim samym emigrantów niemieckich w Ameryce, że z „naszego handlu – znanej rzeczy – zrobił on system filozoficzny”⁴⁶. Marks, tworząc swoją koncepcję wartości dodatkowej, rozumował – wzorem Rousseau – tak, jak Ojcowie Kościoła; „nie na arystotelesowski sposób, tylko rybacki”. Jak zauważa J. Gray, ten sposób myślenia „miał [...] powab swego rodzaju historycznej teodycei, w której spełnione miały być – bez przyjęcia transcendentnej wiary niemożliwej do zaakceptowania dla rozumu – judeochrześcijańskie nadzieje moralne”⁴⁷. W ujęciu Marksa ta teodycea przyjęła postać idei, wypracowanej w jego wczesnej twórczości, jak to określa Andrzej Walicki, „samowz bogacającej alienacji”⁴⁸, choć, wedle tego autora, Marks w *Kapitale* próbował ją ukryć „pod fasadą naturalistyczno-scjentystyczną”⁴⁹. Dzieło Hegla to „fenomenologia ducha”. I dzieło Marksa to także „fenomenologia ducha”. U Marksa tym „duchem” jest rachunek: $c + v + m$, w którym ekonomia polityczna, zajmująca od początku nowożytności wszystkie miejsca, przyjmuje postać filozofii, zapewniającej ostateczną możliwość pokonania ludzkiej ułomności. I tak, Marks w swym koncepcie, jakby go określić, sakralizacji pracy okazuje się bardziej Locke’owski niż sam Locke (tak jak ten okazał się bardziej Hobbesowski niż sam Hobbes).

⁴⁴ A. Chmielewski: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota?...*, s. 233.

⁴⁵ R. Dahrendorf: *Nowoczesny konflikt społeczny*. Przekład S. Bratkowski. Warszawa 1993, s. 26.

⁴⁶ Marks do Engelsa w Manchesterze 7 grudnia 1855. W: K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. T. 28 [Listy, styczeń 1852–grudzień 1855]. Przekład K. Wolicki i M. Bilewicz. Warszawa 1970, s. 509.

⁴⁷ J. Gray: *Po liberalizmie. Eseje wybrane*. Przekład P. Maciejko i P. Rymarczyk. Warszawa 2001, s. 67–68.

⁴⁸ A. Walicki: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996, s. 49 i nast.

⁴⁹ Ibidem, s. 53. Jak się zauważa we współczesnej historii filozofii, trzeba by „zastanowić się nad zdumiewającym niejednego badacza faktem, jak to było możliwe, że po tak radykalnej rozprawie z metafizyką w filozofii niemieckiej [z jaką miało się do czynienia w wystąpieniu Kanta – W.K.] pojawiła się, odżyła na nowo metafizyka? Może

Marks zamyka listę koncepcji, które łączy jedno. Nowożytny Ja ma świat przed Sobą, choć jest to zawsze Jego świat. W myśli Stirnera i Nietzschego to Ja wraca do Samego Siebie; bez reszty. Jest ono światem, który w akcie stwarzania Siebie nie dokonuje tego wedle jakiegokolwiek planu, niczego nie realizuje; *jest*. Jest to, jak się wydaje, Hobbesowska wizja jednostki, doprowadzona do ostatecznych konsekwencji. Stirner swoją wizję jednostki dedukuje niejako *ex nihilo*. Nietzsche zaś koncepcję jednostki wyprowadza z realiów życia jego czasu. Jego Człowiek stanowić ma najwyższe osiągnięcie nowożytnego ducha; dokładniej: liberalizmu i demokracji, rynku. To zapewne spowodowało, że właśnie on – a nie Stirner – wzbudzał zawsze duże zainteresowanie. I tak jest także współcześnie.

Współczesne Ja to „Sobość”. A to oznacza *bycie* na rozmaite Sposoby. Świat „Sobości” jest kalejdoskopem światów. W tej sytuacji zadanie pytania o relację: Sposób bycia „Sobości” a realna rzeczywistość, nie ma sensu. Jest tylko to, co dla Ja ma znaczenie. A Ja jestem kalejdoskopem (Moich) znaczeń. To, wedle określenia Jeana Baudrillarda, świat „symulaków”; świat, w którym „chodzi o podstawienie w miejsce rzeczywistości znaków rzeczywistości, to znaczy o operację, gdzie zamiast realnego procesu na pierwszy plan wysuwa się jego operacyjny sobowtór, homeostatyczna maszyna znakotwórcza, bezgrzeszna, programowalna, która oferuje wszystkie znaki rzeczywistości”⁵⁰. A ta symulacja nie zatrzymuje się bynajmniej na progu nieświadomości. „Sny przecież już są”⁵¹. Dziś Ja to *Ja-pulp fiction*; świat, który nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy; Disneyland⁵²; świat metafory, kłacza; i między nimi dyskurs, który też ma charakter metafory, kłacza. I nie jest to ani mało, ani dużo. Od czasu Kartezjuszowego Ja świat znika po raz drugi.

to jeszcze jeden argument za tym, co Kant przecież ujawnił, że człowiek – by się tak wyrazić – jest z natury zwierzęciem metafizycznym?”. R. P a n a s i u k: *Profesor Baczko czyta Kanta*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 4, s. 199. Jak wolno sądzić, fenomen odżycia metafizyki po Kancie da się wytłumaczyć tym, że, przypomnijmy opinię Fichtego, cóż to za pożytek z takiej filozofii, która przyjmuje istnienie rzeczy „udzielających mi wiedzy o sobie – wiedzy, której w nich samych nie ma i która też od nich nie może pochodzić”. Kant coś obiecuje i... nie daje nic. I tak samo nic nie daje, także niejasno coś obiecując, socjaldemokracja, zarówno stara, jak i nowa. A Marks daje. Zwracając uwagę na „warunki”, tworzy program ich radykalnego przeobrażenia.

⁵⁰ J. Baudrillard: *Precesja symulaków*. Przekład T. Komendant. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. N y c z. Kraków 1997, s. 177.

⁵¹ Ibidem, s. 178.

⁵² Ibidem, s. 189.

Jak zauważa R. Dahrendorf, znamienym zjawiskiem współczesności są, jak je określa, „partie protestu”⁵³. „Świadczy [to] [...] o upadku instytucji demokratycznych w ich obecnej formie. Jego znaczenie podnosi rosnąca rola »ulicy«”⁵⁴. Na drugim biegunie mamy władzę. Tu zaś „klasa polityczna staje się czymś w rodzaju nomenklatury liderów, którzy wolą popularność od debat. Za dziwactwo uważają uzasadnianie swoich decyzji politycznych, a parlamenty uznają jedynie za zbiór ludzi, z którymi przyjdzie im dzielić władzę”⁵⁵. Jest protest, który stanowi artikulację Mojego snu (który może Mi się śnić na rozmaite sposoby) i Twojego (tak samo śnionego) snu; protest – Nasz (ciągle na rozmaite sposoby śniony) Sen. I my, „partia protestu”, ten Sen przeciwstawiamy Wam, władzy. Im bardziej nasz Sen, będzie zgodny z tym, co Wy, mający władzę, śnicie, tym wasza władza będzie trwalsza. I jest władza, parlamenty; władza, na którą składa się sen (który może się śnić na rozmaite sposoby) każdego ze sprawujących tę władzę; władza – Sen rządzących. I my – władza – ten Sen oferujemy Wam, nie-mającym-władzy. Im bardziej Nasz, władzy Sen będzie odpowiadał temu, co chcecie śnić Wy-nie-mający-władzy, tym Wasz (na rozmaite sposoby śniony) protest będzie mniej gwałtowny. Oto oblicze polityki czasu *post*. Taki obraz może skłaniać do opinii, że ukazuje on, jak się zauważa w literaturze przedmiotu, „nędzę moralną liberalizmu”⁵⁶. Nic podobnego, twierdzi się w myśli *postmodernistycznej*. Zgodnie z tą myślą byłoby źle, gdyby wrócić do świata-drzewa. „Jeśli zadbam o wolność polityczną – twierdzi Rorty – prawda i dobro same się o siebie zatroszczą”⁵⁷. Oto złota maksyma myśli liberalno-*post-liberalnej*. Świat Ja, który u progu nowożytności stracił swój desygnat, a dziś traci go po raz drugi, to świat, jak to określono, „atmosfery posthorrorystycznej”⁵⁸; sytuacja, w której zupełnie nie wiadomo, „czy możemy jeszcze w sposób prawomocny cokolwiek rozważać”⁵⁹. Dzisiaj „być” nie należy do takiego czy innego zbioru, bo nie ma tego „być”; nie ma mitu.

Dziś pytanie o „dobre życie” – jak i wielość odpowiedzi na to pytanie – uwikłane jest w sytuację, która wymyka się wszelkim katego-

⁵³ R. Dahrendorf: *Rządy bez opozycji*. Przekład D.J. Nowak. „Gazeta Wyborcza” z 23–24 listopada 2002, s. 23.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ R. Dahrendorf: *Zmierzch parlamentów*. Przekład D.J. Nowak. „Gazeta Wyborcza” z 14–15 września 2002, s. 9.

⁵⁶ A. Chmielewski: *Spółczesność otwarta czy wspólnota?*..., s. 275.

⁵⁷ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*..., s. 121.

⁵⁸ A. Sporniak: *Pytanie o sens i wartość metafizyki. Czyli Leszka Kołakowskiego zmagania z horrorem*. „Znak. Idee” [b.r.w.] nr 7, s. 114.

⁵⁹ Ibidem.

riom rozumu; wszystkiemu. Jak pisze Rorty, dyskurs między metaforami, „*musi* być dyskursem nienormalnym”⁶⁰. I to jest oczywiste. Z tej bowiem racji, iż pojęcie „normalności” ani do Mojego świata-metafory, ani też do Twojego nie ma żadnego zastosowania, podejmując się rekonstrukcji dialogu między nimi, siłą rzeczy muszę się spodziewać odkryć, które ujawnią coś, co będzie stwarzało wrażenie czegoś nienormalnego. To jednak nie wszystko. Ów dyskurs jest taki także, jak zauważa Rorty, w swej „metawarstwie”⁶¹. Trzeba tu, jak pisze, „uniknąć posiadania poglądu [...] w kwestii posiadania poglądu”⁶². „Ironiści — jak twierdzi — nigdy nie są do końca w stanie traktować siebie poważnie, bowiem cały czas mają świadomość, że słowa, za pomocą których opisują siebie, podlegają zmianie, stale pamiętają o przygodności i kruchości swych finalnych języków, a przeto i swoich jaźni”⁶³. I nie widzą w tym problemu, mimo że taki tok rozumowania można uznać za „odrażający”⁶⁴. Postnowożytne Ja — podejmując kwestię odpowiedzi na pytanie o „dobre życie” — nie dość, że odkrywa to, iż niewiele jest do odkrycia, jednocześnie odkrywa, że nie ma kto tego odkrywać. Jakby tego było mało, Rorty oświadcza: „Trudność [...] polega na tym, by ustrzec się poddawania myśli, iż owa propozycja poprawnie coś ujmuje, że [...] odpowiada rzeczywistemu stanowi rzeczy”⁶⁵. Absurd goni tu absurd.

Jednostka Ja to świat kłacza, co w konsekwencji oznacza, że myślenie o wielości (?) tych światów to także świat kłacza; kłacze kłaczy. A nadto okazuje się, iż taka propozycja ujęcia zastanego stanu rzeczy, takie myślenie o kłaczu kłaczy to siłą rzeczy też świat kłacza; kłacze kłacza kłaczy; świat *imagine*. Oto sytuacja, w jakiej znalazła się historia idei. Nietzsche zauważał, iż Sokrates, archetypiczna postać kultury europejskiej, był wielki nie tylko w tym, czego nauczał. „Tak samo wielki był w milczeniu”⁶⁶. Milczenie zaś nie oznacza bynajmniej akceptacji nicości. A to trzeba rozumieć tak, iż współcześnie coraz pilniejsza staje się potrzeba wypracowania zarówno pojęcia „dobrego życia”, jak i prowadzenia dyskusji nad tym pojęciem, w zupełnie nowym języku (?); języku, którego nie ma.

⁶⁰ R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 320.

⁶¹ Ibidem, s. 329.

⁶² Ibidem.

⁶³ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 108.

⁶⁴ Ibidem, s. 109.

⁶⁵ Ibidem, s. 25.

⁶⁶ F. Nietzsche: *Wiedza radosna*. Przekład L. Staff. Warszawa 1991. (Reprint wydania z lat 1910–1911), s. 281.

Bibliografia

- Ankersmit F.R.: *Historiografia i postmodernizm*. Przekład E. Domańska. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz. Kraków 1997.
- Arendt H.: *Korzenie totalitaryzmu*. Przekład M. Szawiel i D. Grinberg. T. 1. Warszawa 1993.
- Arendt H.: *Philosophy and Politics*. „Social Research” 2004, vol. 71, no. 3.
- Arystofanes: *Chmury*. Przekład B. Butrymowicz. Ze wstępem J. Kowalskiego. Warszawa 1922.
- Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Przekład D. Gromska. Warszawa 1982.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Przekład K. Leśniak. Warszawa 1983.
- Arystoteles: *Polityka*. Przekład L. Piotrowicz. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001.
- Arystoteles: *Zachęta do filozofii*. Przekład K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001.
- Augustyn, św.: *Państwo Boże*. Przekład ks. W. Kubicki. Kęty 1998.
- Avineri S.: *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Przekład T. Rosiński. Warszawa 2009.
- Baczko B.: *Rousseau. Samotność i wspólnota*. Warszawa 1964.
- Banasiak B.: *Bez różnicy*. [Przedmowa]. W: G. Deleuze: *Różnica i powtórzenie*. Przekład B. Banasiak i K. Matuszewski. Warszawa 1997.
- Banasiak B.: *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.
- Baudrillard J.: *Precesja symulaków*. Przekład T. Komendant. W: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz. Kraków 1997.
- Baumer F.L.: *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*. London 1977.

- Beiner R.: *Machiavelli, Hobbes and Rousseau on Civil Religion*. „The Review of Politics” 1993, vol. 55, issue 4.
- Benedykt XVI, Ojciec Święty: *Encyklika „Caritas in Veritate”*. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie. Kraków 2009.
- Berlin I.: *Oryginalność Machiavellego*. „Literatura na Świecie” 1986, nr 6 (179).
- Bernstein E.: *Zasady socjalizmu i zadania socjalnej demokracji*. Lwów 1901.
- Blair T., Schröder G.: *Trzecia droga. Manifest socjaldemokratyczny*. Przekład B. Kopeć-Umiartowska. „Gazeta Wyborcza” z 10–11 lipca 1999.
- Brandt R.: *Uwagi historyczne i krytyczne na temat tekstu Kanta „Do wiecznego pokoju”*. Przekład B. Markiewicz. W: *Projekt wieczystego pokoju. W 200-lecie wydania pracy Kanta*. Red. J. Garewicz, B. Markiewicz. Warszawa 1995.
- Broughton J.: *Descartes’s Method of Doubt*. Princeton 2002.
- Carnois B.: *The Coherence of Kant’s Doctrine of Freedom*. Chicago and London 1973.
- Chmielewski A.: *Spółeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001.
- Copleston F.: *Historia filozofii*. T. 4–6. Przekład: t. 4 – J. Marzęcki, t. 5 – J. Łoziński, t. 6 – J. Pasek. Warszawa 1995–1996.
- Dahrendorf R.: *Kwadratura Trzeciej Drogi*. Przekład X. Dolińska. „Gazeta Wyborcza” z 17–18 lipca 1999.
- Dahrendorf R.: *Nowoczesny konflikt społeczny*. Przekład S. Bratkowski. Warszawa 1993.
- Dahrendorf R.: *Rządy bez opozycji*. Przekład D.J. Nowak. „Gazeta Wyborcza” z 23–24 listopada 2002.
- Dahrendorf R.: *Trzecia droga – epitafium*. Przekład S. Kowalski. „Gazeta Wyborcza” z 31 lipca–1 sierpnia 2004.
- Dahrendorf R.: *Zmierzch parlamentów*. Przekład D.J. Nowak. „Gazeta Wyborcza” z 14–15 września 2002.
- Dawson H.: *Locke, Language and Early – Modern Philosophy*. Cambridge 2007.
- Deleuze G.: *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*. Przekład B. Banasiak. Gdańsk 1999.
- Deleuze G., Guattari F.: *Co to jest filozofia?* Przekład P. Pieńiążek. Gdańsk [b.r.w.].
- Deleuze G., Guattari F.: *Kłucze*. Przekład B. Banasiak. „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38).
- Deleuze G., Guattari F.: *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris 1980.
- Demian Th.: *Chrystus Pan i Sokrates*. Przełożyła Z. Starowieyska-Morstinowa. Warszawa 1953.
- Descartes R.: *Listy do księżniczki Elżbiety*. Przekład J. Kopania. Warszawa 1996.

- Descartes R.: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przekład M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska. Kęty 2001.
- Descartes R.: *Zarzuty kilku uczonych mężów dotyczące Medytacji wraz z odpowiedziami autora*. W: Idem: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przekład M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska. Kęty 2001.
- Descartes R.: *Rozprawa o metodzie*. Przekład T. Żeleński. Warszawa 1980.
- Descartes R.: *Zasady filozofii*. Przekład I. Dąbska. Kęty 2001.
- Donaldson P.S.: *Machiavelli and the Mystery of State*. Cambridge 1988.
- Fichte J.G.: *Powołanie człowieka*. Przekład A. Zieleńczyk. Opracowanie I. Krońska. Warszawa 1956.
- Fichte J.G.: *Teoria wiedzy. Wybór pism*. Przekład M.J. Siemek. T. 1. Warszawa 1996.
- Fichte J.G.: *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*. Przekład P. Dybel, R. Marszałek, J. Nowotniak i R. Reszke. Warszawa 1996.
- Filipowicz S.: *Demokracja i tajemnica*. „Gazeta Wyborcza” z 19–20 listopada 2005.
- Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1973.
- Gauchet M.: *Nowy wiek osobowości. Próba psychologii współczesnej*. Przekład W. Dłuski. „Res Publica Nowa” 2002, nr 12.
- Gellner E.: *Postmodernizm, rozum i religia*. Przekład M. Kowalczyk. Warszawa 1997.
- Giddens A.: *Trzecia droga. Odnowa socjaldemokracji*. Przekład H. Janowska. Warszawa 1999.
- Gilson E.: *Duch filozofii średniowiecznej*. Przekład J. Rybałt. Warszawa 1958.
- Gilson E.: *Tomizm*. Przekład J. Rybałt. Warszawa 1960.
- Gray J.: *Dwie twarze liberalizmu*. Przekład P. Rymarczyk. Warszawa 2001.
- Gray J.: *Po liberalizmie. Eseje wybrane*. Przekład P. Maciejko i P. Rymarczyk. Warszawa 2001.
- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przekład Ś.F. Nowicki. Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F.: *Fenomenologia ducha*. Przekład Ś.F. Nowicki. Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F.: *Kto myśli abstrakcyjnie?* W: Z. Kuderowicz: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984.
- Hegel G.W.F.: *Nauka logiki*. Przekład A. Landman. T. 1. Warszawa 1967.
- Hegel G.W.F.: *Nauka logiki*. Przekład A. Landman. T. 2. Warszawa 1968.
- Hegel G.W.F.: *Prezentacja systemu Fichtego*. Przekład J. Krakowski. „Nowa Krytyka” [Szczecin] 1992, nr 2.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z filozofii dziejów*. Przekład J. Grabowski i A. Landman. Warszawa 1958.

- Hegel G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. Przekład Ś.F. Nowicki. T. 1. Warszawa 1994.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. Przekład Ś.F. Nowicki. T. 2. Warszawa 1996.
- Hegel G.W.F.: *Wykłady z historii filozofii*. Przekład Ś.F. Nowicki. T. 3. Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F.: *Zasady filozofii prawa*. Przekład A. Landman. Warszawa 1969.
- Hirschman A.O.: *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*. Przekład I. Topińska przy współpracy M. Kochanowicza. Kraków 1997.
- Hobbes Th.: *Elementy filozofii*. Przekład C. Znamierowski. T. 1–2. Warszawa 1956.
- Hobbes Th.: *Lewiatan*. Przekład C. Znamierowski. Warszawa 1954.
- Hulling M.: *Citizen Machiavelli*. Princeton 1983.
- Janowski Z.: *Teodycea Kartezjańska*. Kraków 1988.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Przekład R. Ingarden. Kęty 2001.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Przekład B. Bornstein. Kęty 2002.
- Kant I.: *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*. Przekład M. Żelazny. Toruń 1995.
- Kant I.: *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*. Przekład B. Surowska. W: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1973.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przekład B. Bornstein. Opracowanie J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
- Kant I.: *Religia w obrębie samego rozumu*. Przekład A. Bobko. Kraków 1993.
- Kant I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Przekład M. Wartenberg. Warszawa 1953.
- Kavka G.S.: *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton 1986.
- Kołakowski L.: *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn 1988.
- Kołakowski L.: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990.
- Kołakowski L.: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958.
- Kołakowski L.: *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Kraków 1988.
- Kołakowski L.: *Obecność mitu*. Paryż 1972.
- Kondziela J., ks.: *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*. Lublin 1972.
- Krąpiec M.A.: *Ja-człowiek*. Lublin 1991.
- Krucina J., ks.: *Struktura społecznej zasady dobra wspólnego*. „Roczniki Filozoficzne” 1967, T. 15, z. 2.
- Krzemiński A.: *Ni pies, ni wydra*. „Polityka” 2010, nr 8.

- Ksenofont: *Obrona Sokratesa*. W: Idem: *Pisma sokratyczne*. Przekład L. Joachimowicz. Warszawa 1967.
- Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*. W: Idem: *Pisma sokratyczne*. Przekład L. Joachimowicz. Warszawa 1967.
- Kuderowicz Z.: *Hegel i jego uczniowie*. Warszawa 1984.
- Lelewel J.: *Dzieła*. T. 2 (1): *Pisma metodologiczne*. Warszawa 1964.
- Lilla M.: *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*. Przekład J. Mikos. Warszawa 2009.
- Locke J.: *Dwa traktaty o rządzie*. Przekład Z. Rau. Warszawa 1992.
- Locke J.: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przekład B.J. Gawecki. T. 1–2. Warszawa 1955.
- Liotard J.F.: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przekład M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa 1997.
- Liotard J.R.: *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*. Przekład J. Migasiński. Warszawa 1998.
- Machiavelli N.: *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liwiusza*. Przekład W. Rzymowski i K. Żaboklicki. Warszawa 1993.
- Majka J., ks.: *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*. „Roczniki Filozoficzne” 1969, T. 17, z. 2.
- Manent P.: *Intelektualna historia liberalizmu*. Przekład M. Miszański. Kraków 1994.
- Marcu V.: *Machiavelli. Szkoła władzy*. Przekład M. Tarnowski. Warszawa 1938.
- Marks K.: *Artykuł wstępny w nrze 179 „Kölnische Zeitung”*. Przekład S. Filmus. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 1 [1839–1844]. Warszawa 1960.
- Marks K.: *Debaty nad ustawą o kradzieży drzewa*. Przekład E. Werfel. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 1 [1839–1844]. Warszawa 1960.
- Marks K.: *Filozoficzny manifest historycznej szkoły prawa*. Przekład E. Werfel. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 1 [1839–1844]. Warszawa 1960.
- Marks K., Engels F.: *Ideologia niemiecka*. T. 1. Przekład K. Błeszyński i S. Filmus. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 3 [1845–1846]. Warszawa 1961.
- Marks K.: *Kapitał*. Przekład L. Krzywicki. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 23. Warszawa 1968.
- Marks K.: *Krytyka programu gotajskiego*. Przekład A. Bali i S. Bergman. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 19 [Marzec 1875–maj 1883]. Warszawa 1972.
- Marks K.: *List do Ludwika Kugelmanna w Hanowerze. 11 lipca 1868*. Przekład H. Holderlini. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 32 [Listy, styczeń 1868–połowa lipca 1870]. Warszawa 1973.
- Marks K.: *Nędra filozofii*. Przekład K. Błeszyński. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 4 [Maj 1846–marzec 1848]. Warszawa 1962.

- Marks K.: *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*. [Autor przekładu nieznany]. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 8 [Sierpień 1851–marzec 1853]. Warszawa 1964.
- Marks K.: *Placa, cena, zysk*. Przekład H. Krzeczkowski. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 16 [Wrzesień 1864–lipiec 1870]. Warszawa 1968.
- Marks K.: *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*. Przekład T. Zabłudowski. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 1 [1839–1844]. Warszawa 1960.
- Marks K.: *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*. Przekład E. Lipiński. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 13 [Styczeń 1859–luty 1860]. Warszawa 1966.
- Marks K.: *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.* Przekład K. Jądzewski i T. Zabłudowski. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 1 [1839–1844]. Warszawa 1960.
- Marks K.: *Zarys krytyki ekonomii politycznej*. Przekład Z.J. Wyrozembski. Warszawa 1986.
- Marks do Engelsa w Manchesterze. 7 grudnia 1855. Przekład K. Wolicki i M. Bilewicz i inni. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 28 [Listy styczeń 1868–połowa lipca 1870]. Warszawa 1970.
- Marks do Johanna Philippa Beckera w Genewie. 17 kwietnia 1867. Przekład J. Nowacki. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 31 [Listy październik 1864–grudzień 1867]. Warszawa 1975.
- Marks do Jenny Marks w Trewirze. 21 czerwca 1856. Przekład E. Wolicka. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 29 [Styczeń 1856–grudzień 1859]. Warszawa 1972.
- Marks K., Engels F.: *Święta rodzina*. Przekład T. Kroński i S. Filmus. W: F. Engels, K. Marks: *Dzieła*. T. 2 [1844–1846]. Warszawa 1961.
- Marx R., abp.: *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*. Przekład J. Serafin CSsR. Kraków 2009.
- Miller J.: *Rousseau. Dreamer of Democracy*. New Haven and London 1984.
- Nehamas A.: *Meno’s Paradox and Socrates as a Teacher*. In: *Essays on the Philosophy of Socrates*. Edited by H.H. Benson. Oxford 1992.
- Nietzsche F.: *Jutrzenka*. Przekład S. Wyrzykowski. Warszawa 1992. (Reprint wydania z 1907 roku).
- Nietzsche F.: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Przekład K. Drzewiecki. Warszawa 1991. (Reprint wydania z 1908).
- Nietzsche F.: *Pisma pozostałe 1876–1889*. Przekład B. Baran. Kraków 1994.
- Nietzsche F.: *Poza dobrem i złem*. Przekład S. Wyrzykowski. Warszawa 1905–1906.
- Nietzsche F.: *Tako rzecze Zaratustra*. Przekład W. Berent. Gdynia [b.r.w.]. (Reprint).

- Nietzsche F.: *Wędrowiec i jego cień*. Przekład K. Drzewiecki. Warszawa 1994. (Reprint wydania z lat 1909–1910).
- Nietzsche F.: *Wiedza radosna*. Przekład L. Staff. Warszawa 1991. (Reprint wydania z lat 1910–1911).
- Nietzsche F.: *Wola mocy*. Przekład S. Frycz i K. Drzewiecki. Warszawa 1993. (Reprint wydania z lat 1910–1911).
- Nietzsche F.: *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Przekład L. Staff. [B.m. i r.w.] (Reprint wydania z lat 1905–1906).
- Ogonowski Z.: *Locke*. Warszawa 1972.
- Olson A.M.: *Hegel and the Spirit. Philosophy as Pneumatology*. Princeton New Jersey 1992.
- Panasiuk R.: *Profesor Baczek czyta Kanta*. „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 4.
- Platon: *Państwo*. Przekład W. Witwicki. Warszawa 1958.
- Platon: *Teajtet*. W: Idem: *Dialogi*. Przekład W. Witwicki. T. 2. Kęty 1999.
- Platon: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*. Przekład W. Witwicki. Warszawa 1982.
- Plotyn: *Enneady*. Przekład A. Krokiewicz. T. 2. Warszawa 1959.
- Porębski C.: *Umowa społeczna. Renesans idei*. Kraków 1999.
- Possenti V.: *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*. Przekład J. Merecki SDB. Lublin 1998.
- Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz. Kraków 1997.
- Ratzinger J., kard.: *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*. Przekład G. Sowiński. Kraków 1999.
- Ratzinger J., kard.: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Przekład Z. Włodkowska. Kraków 1994.
- Rawls J.: *Liberalizm polityczny*. Przekład A. Romaniuk. Warszawa 1998.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. Przekład E.I. Zieliński. T. 1. Lublin 2000.
- Rorty R.: *Filozofia a zwierciadło natury*. Przekład M. Szczubiałka. Warszawa 1994.
- Rorty R.: *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*. Przekład P. Dehnel. „Odra” 1992, nr 7–8.
- Rorty R.: *Przygodność, ironia, solidarność*. Przekład W.J. Popowski. Warszawa 1996.
- Rousseau J.J.: *Ekonomia polityczna*. W: Idem: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Przekład H. Elzenberg. Warszawa 1956.
- Rousseau J.J.: *Emil, czyli o wychowaniu*. Przekład W. Husarski. T. 1. Wrocław 1955. Przekład E. Zieliński. T. 2. Wrocław 1955.
- Rousseau J.J.: *Odpowiedź królowi polskiemu*. W: Idem: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Przekład H. Elzenberg. Warszawa 1956.
- Rousseau J.J.: *Rozprawa o naukach i sztukach*. W: Idem: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Przekład H. Elzenberg. Warszawa 1956.

- Rousseau J.J.: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. W: Idem: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Przekład H. Elzenberg. Warszawa 1956.
- Rousseau J.J.: *Umowa społeczna*. Przekład A. Peretiatkowicz. Kęty 2002.
- Schelling F.W.J.: *Filozofia objawienia*. Przekład K. Krzemieniowa. Warszawa 2002.
- Schelling F.W.J.: *System idealizmu transcendentálnego*. Przekład K. Krzemieniowa. Warszawa 2002.
- Schmidt H.: *Filozofia odchodzącego*. „Polityka” 1982, nr 34.
- Scruton R.: *Rousseau and the Origins of Liberalism*. „New Criterion” 1998, vol. 17, issue 2.
- Siemek M.J.: *Ja i my. Intersubiektywność w filozofii Fichtego*. W: *Historia i wyobrażenia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*. Warszawa 1992.
- Social Democracy in Neoliberal Limes. The Left an Economic Policy since 1980*. Edited by A. Glyn. Oxford 2001.
- Spinoza B.: *Etyka*. W: Idem: *Traktaty*. Przekład I. Halpern-Myślicki. Kęty 2000.
- Sporniak A.: *Pytanie o sens i wartość metafizyki. Czyli Leszka Kołakowskiego zmagania z horrorem*. „Znak. Idee” [b.r.w.] nr 7.
- Stawrowski Z.: *Państwo i prawo w filozofii Hegla*. Kraków 1994.
- Stirner M.: *Jedyny i jego własność*. Przekład J. i A. Gajlewiczowie. Warszawa 1995.
- Świeżawski S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa—Wrocław 2000.
- Szacki J.: *Dylematy historiografii idei*. W: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60-lecie urodzin*. Londyn 1987.
- The Oxford History of Western Philosophy*. Edited by A. Kenny. Oxford 1994.
- Tocqueville A. de: *O demokracji w Ameryce*. Przekład B. Janicka, M. Król. T. 1. Kraków 1996.
- Tomasz z Akwinu, św.: *Suma teologiczna. W skrócie*. Opracowanie F.W. Bednarski OP. Warszawa 2000.
- Walicki A.: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996.
- Watkins J.W.N.: *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*. Przekład A. Chmielewski. Wrocław 2001.
- Voegelin E.: *Nowa nauka polityki*. Przekład P. Śpiewak. Warszawa 1992.
- Zuckert C.H.: *Plato's Laws: Prelude to Socratic Political Philosophy?* „The Journal of Politics” 2004, vol. 66, no. 2.
- Żelazny M.: *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń 1993.

Indeks osobowy

- Agamemnon 26
Ajdukiewicz Kazimierz 51, 245
Ajdukiewicz Maria 51, 245
Ankersmit Frank R. 222, 243
Antyfon 232
Arendt Hannah 229, 232, 243
Arystofanes 19, 20, 243
Arystoteles 7–9, 18, 19, 22, 28–30, 32, 33, 36, 47–49, 66, 83, 115, 206, 207, 226, 243
Augustyn z Hippony, św. 22, 156, 243
Avineri Shlomo 236, 243
- Baczko Bronisław 109, 122, 155, 239, 243, 249, 250
Bal Antoni 178, 247
Banasiak Bogdan 143, 217, 219, 243, 244
Baran Bogdan 203, 248
Baudrillard Jean 239, 243
Bauer Bruno 173
Baumer Franklin Le Van 54, 61, 243
Becker Johann Philipp 191, 248
Bednarski Feliks Wojciech OP 22, 250
Beiner Ronald 119, 243
Benson Hugh H. 38, 248
Berent Waław 249
Bergman Stefan 178, 247
Berlin Isaiah 42, 43, 45, 46, 49, 244
Bernstein Eduard 147, 148, 244
- Blair Tony 149, 150, 234, 244
Błaszczński Kazimierz 175, 176, 198, 247, 248
Bobko Aleksander 123, 246
Bonaparte Ludwik 190, 248
Borgia Aleksander VI, papież 44
Bornstein Benedykt 121, 131, 246
Brandt Reinhard 122, 130, 140, 141, 143, 146, 244
Bratkowski Stefan 238, 244
Broughton Janet 53, 244
Butrymowicz Bogusław 20, 243
- Carnois Bernard 233, 244
Cartouche Louis Dominique 100
Chmielewski Adam 58, 61, 63, 65, 77, 90, 226, 232, 238, 240, 244, 250
Condillac Etienne Bonnot de 108
Copleston Frederick 52, 70, 107, 111, 144, 244
Cromwell Oliver 100, 162
- Dahrendorf Ralf 234, 235, 238, 240, 244
Dante Alighieri 47, 48
Davidson Donald 212
Dawson Hannah 91, 244
Dąbska Izydora 51, 245
Dehnel Piotr 215, 249
Deleuze Gilles 143, 217–220, 243, 244

- Deman Thomas OP 22, 23
 Dewey John 208
 Dłuski Wiktor 211, 245
 Dolińska Xymena 234, 244
 Domańska Ewa 222, 243
 Donaldson Peter S. 229, 245
 Dostojewski Fiodor 49
 Drzewiecki Konrad 201, 203, 221, 248, 249
 Dybel Paweł 160, 245
- Eckhart Mistrz 41
 Elzenberg Henryk 94, 249, 250
 Engels Fryderyk 174–178, 181–185, 190, 191, 198, 238, 247, 248
 Epiktet z Hierapolis 188
- Fichte Johann Gottlieb 153–161, 166, 167, 171, 173, 175, 190, 199, 200, 235, 237, 239, 245, 250
 Filipowicz Stanisław 233, 245
 Filmus Salomon 174, 175, 198, 247, 248
 Freud Sigmund 49, 209
 Frycz Stefan 201, 249
- Gajlewicz Adam 193, 250
 Gajlewicz Joanna 193, 250
 Garewicz Jan 122, 244
 Gauchet Marcel 211, 216, 245
 Gawecki Bolesław J. 70, 247
 Gellner Ernest 216, 245
 Giddens Anthony 150, 234, 245
 Gilson Etienne 22, 25, 30, 38, 39, 245
 Glyn Andrew 234, 250
 Grabowski Janusz 170, 246
 Gray John 61, 231, 238, 245
 Grinberg Daniel 232, 243
 Gromska Daniela 19, 243
 Guattari Felix 217, 219, 220, 244
- Halpern-Myślicki Ignacy 187, 250
 Hauser Kaspar 233
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 158–176, 182–191, 215, 235–238, 245–247, 249, 250
 Heidegger Martin 208
 Hirschman Albert O. 65, 246
- Hobbes Thomas 55–67, 69, 87–89, 91, 93, 101, 107–109, 112, 114, 115, 118, 119, 122, 130, 141, 142, 151, 162, 163, 166, 181, 182, 194, 221, 230, 231, 236, 238, 244, 246
 Holder Henryk 185, 190, 247, 248
 Homer 26
 Hulling Mark 50, 246
 Hume David 41, 93, 221
 Husarski Wacław 108, 249
- Ingarden Roman 121, 246
- Janicka Barbara 74, 250
 Jankowska Hanna 150, 245
 Janowski Zbigniew 230, 246
 Jan Ewangelista, św. 22
 Jażdżewski Konstanty 173, 248
 Jezus Chrystus 22–24, 27, 28, 229, 244
 Joachimowicz Leon 20, 232, 247
 Justyn Męczennik, św. 24
- Kant Immanuel 41, 121–148, 150, 151, 153, 158–160, 167, 173, 175, 185, 190, 200, 203, 205–207, 215, 221, 233–235, 237–239, 244, 246, 249, 250
 Kartezjusz (Rene Descartes) 41, 51–55, 87, 89–91, 93, 121, 122, 196, 202, 205, 230, 231, 237, 239, 244, 245
 Kavka Gregory S. 63, 246
 Kenny Anthony 37, 250
 Keynes John Maynard 150
 Kochanowicz Maciej 65, 246
 Kolumb Krzysztof 44
 Kołakowski Leszek 10, 11, 13, 15, 16, 53–55, 93, 146–148, 187–189, 225, 246, 250
 Komendant Tadeusz 239, 243
 Kondziela Józef, ks. 35, 36, 246
 Konfucjusz 12
 Kopania Jerzy 230, 244
 Kopeć-Umiartowska Barbara 149, 244
 Kowalczyk Maciej 216, 245
 Kowska Małgorzata 210, 247
 Kowalski Jerzy 20, 243

- Kowalski Sergiusz 235, 244
 Krakowski Jerzy 159, 245
 Krąpiec Mieczysław A. OP 31, 32, 34, 246
 Krokiewicz Adam 16, 249
 Krońska Irena 155, 245
 Kroński Tadeusz 174, 248
 Król Marcin 74, 250
 Krucina Jan, ks. 36, 247
 Krzeczkowski Henryk 181, 248
 Krzemieniowa Krystyna 157, 250
 Krzemiński Adam 235, 247
 Krzywicki Ludwik 175, 247
 Ksenofont 20, 21, 25, 26, 36, 37, 39, 232, 247
 Kubicki Władysław 22, 243
 Kuderowicz Zbigniew 169, 245, 247
 Kugelman Ludwik 185, 247

 Landman Adam 167, 168, 170, 245, 246
 Leibniz Wilhelm Gottfried 41
 Lelewel Joachim 7, 247
 Leszczyński Stanisław, król Polski 99, 110
 Leśniak Kazimierz 18, 19, 243
 Lilla Mark 61, 62, 89, 119, 151, 247
 Lipiński Edward 174, 177, 248
 Locke John 69–91, 93, 98, 112, 114, 118, 122, 128–130, 145, 165, 171, 173, 185, 206, 207, 221, 231, 233–235, 237, 238, 244, 247, 249
 Loyola Ignacy 222
 Lyotard Jean-François 210, 211, 214, 216, 247

 Łoziński Jerzy 70, 244
 Łukasz Ewangelista, św. 27

 Machiavelli Niccolò 42–51, 60, 91, 93, 119, 228, 229, 230, 244–247
 Maciejko Paweł 238, 245
 Majka Józef, ks. 33, 247
 Manent Pierre 42, 47–51, 60, 64–67, 71, 72, 74, 76–78, 87–89, 96–98, 101–106, 109, 114, 115, 119, 190, 228, 229, 232, 233, 236, 247
 Marcu Valeriu 44, 45, 247
 Markiewicz Barbara 122, 244
 Marks Jenny 190, 248
 Marks Karol 49, 66, 148, 153, 174–185, 189–191, 197–199, 215, 235, 237–239, 247, 248
 Marsyliusz z Padwy 41, 47, 48
 Marszałek Robert 160, 245
 Marx Reinhard, bp 227, 228, 248
 Marzęcki Józef 52, 244
 Mateusz Ewangelista, św. 24
 Matuszewski Krzysztof 219, 243
 Merecki Jarosław SDS 93, 249
 Migasiński Jacek 210, 214, 247
 Mikołaj z Antrecourt 41
 Mikos Jarosław 61, 89, 119, 247
 Miller James 233, 248
 Miszański Marek 42, 71, 97, 228, 247
 Nehamas Alexander 38, 248
 Nietzsche Friedrich 13, 49, 201–205, 221, 222, 239, 241, 248, 249
 Nowacki Jerzy 191, 248
 Nowak D.J. 240, 244
 Nowicki Światosław Florian 158, 160, 162, 166, 245, 246
 Nowotniak Justyna 160, 245
 Nycz Ryszard 222, 239, 243, 249

 Ockham Wilhelm 41
 Ogonowski Zbigniew 76, 84, 91, 249
 Olson Alan M. 237, 249

 Panasiuk Ryszard 239, 249
 Parmenides z Elei 9
 Pasek Jarosław 107, 144, 244
 Paweł z Tarsu, św. 22
 Peretiatkowicz Antoni 94, 250
 Pieniążek Paweł 220, 244
 Piotrowicz Ludwik 8, 243
 Platon 12, 17, 26, 27, 37, 38, 46, 134, 135, 141, 201, 203, 205, 238, 249, 250
 Plotyn 16, 170, 191, 227, 249
 Popowski Wacław Jan 205, 249
 Porębski Czesław 69, 85, 249

- Possenti Vittorio 93, 249
Pytia 17
- Ratzinger Joseph, kard., papież Benedykt XVI 23, 28, 227, 244, 249
Rau Zbigniew 70, 73, 74, 85, 247
Rawls John 139, 146, 236, 249
Reale Giovanni 226, 249
Reszke Robert 160, 245
Robespierre Maximilien de 189
Romaniuk Adam 139, 236, 249
Rorty Richard 204–210, 212–215, 222, 223, 240, 241, 249
Rosiński Tomasz 236, 243
Rousseau Jean Jacques 93–119, 121–123, 129, 130, 132, 137, 138, 140, 143–145, 153, 160, 172, 173, 189, 203, 215, 232–235, 238, 243, 244, 248–250
Rybałt Jan 22, 30, 245
Rymarczyk Piotr 61, 231, 238, 245
Rzymowski Wincenty 43, 247
- Saint-Just Louis de 189
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 157, 158, 161, 167, 171, 221, 236, 250
Schmidt Helmut 148, 149, 234, 250
Schröder Gerhard 149, 234, 244
Scruton Roger 119, 250
Seneka Lucjusz Anneusz 188
Serafin Janusz 228, 248
Shklar Judith 222
Siemek Marek Jan 143, 153, 155, 245, 246, 250
Smith Adam 178, 236
Sokrates 16–26, 36–39, 49, 94, 111, 130, 170, 171, 201, 205, 212, 214, 226, 227, 229, 232, 241, 244, 247, 248
Sowiński Grzegorz 23, 249
Spinoza Baruch 41, 115, 187, 188, 246, 250
Sporniak Artur 240, 250
Staff Leopold 13, 201, 203, 241, 249
- Starowiejska-Morstinowa Zofia 23, 244
Stawrowski Zbigniew 236, 250
Stirner Max 193–201, 204, 217, 239, 250
Strauss Leo 229
Suchorzewska Janina 121, 246
Surowska Barbara 143, 246
Swieżawski Stefan 41, 51, 245, 250
Szacki Jerzy 11, 12, 250
Szawiel Mariola 232, 243
Szczubiałka Michał 205, 249
Szkot Jan Duns 41
- Śpiewak Paweł 191, 250
- Tarnowski Marcelli 44, 247
Tocqueville Alexis de 73, 74, 89, 250
Tomasz z Akwinu, św. 22, 30, 32–34, 36, 38, 47, 48, 250
Topolińska Irena 65, 246
- Voegelin Eric 191, 250
- Walicki Andrzej 238, 250
Wartenberg Marek 137, 246
Watkins John W. N. 63, 250
Werfel Edda 182, 190, 247
Wittgenstein Ludwig 208
Witwicki Władysław 17, 27, 38, 249
Włodkowska Zofia 28, 249
Wolicka Eugenia 190, 248
Wyrozembski Zygmunt Jan 176, 248
Wyrzykowski Stanisław 203, 221, 248
- Zabłudowski Tadeusz 173, 248
Zieleńczyk Adam 155, 245
Zieliński Edward Iwo 226, 249
Zieliński Eugeniusz 110, 249
Znamierowski Czesław 56, 88, 246
Zuckert Catherine H. 229, 250
- Żaboklicki Krzysztof 43, 247
Żelazny Mirosław 130, 144, 246, 250
Żeleński Tadeusz 51, 245

Wojciech Kaute

In der Suche nach einem „guten Leben“
Philosophische Grundlagen der Hauptrichtungen
des politischen Denkens

Z u s a m m e n f a s s u n g

Menschliches Wesen organisiert sich in einen Staat, so Aristoteles, um ein „gutes Leben“ zu haben. Seiner Meinung nach soll man zwischen einem „guten Bürger“ und einem „guten Menschen“ unterscheiden. In der Kulturgeschichte sind mehrere Ideen von einem *Polis* entstanden, denn ein Mensch kann sich in seiner Erkenntnis nicht als solcher platzieren, der ein „objektives Gut“, eine „Wahrheit“ weiß. Jede Erkenntnis ist nur eine Vorstellung, eine Interpretation von der Welt. Man muss annehmen, dass ein Nachdenken über die Kultur ist eine Rekonstruktion von diesen Vorstellungen. Das ist die *Ideengeschichte*. Solche Rekonstruktion ist aber auch eine gewisse Interpretation. In der *post*-Welt ist es schon komplizierter. In der globalen „Welt“ der Massenkultur verlieren traditionelle Sprachen an Bedeutung und das bedeutet, dass der Status von der *Ideengeschichte* der Interpretation aller Interpretationen, heute schon nicht klar genug ist.

Jede Vorstellung vom gemeinschaftlichen Leben gründet auf eine bestimmte Philosophie. Derjenige, der die Kultur in den von Aristoteles als „höchstes Wissen“ oder Metaphysik bezeichneten Stand des Denkens versetzt hatte, war Sokrates. Die „archetypische Persönlichkeit“ Europas (so wurde Sokrates von Leszek Kołakowski genannt) hat den Grund zu einer bestimmten Vorstellung von dem Staat gelegt. Der Vorstellung liegt eine Überzeugung zugrunde, dass der „Kern“ von „menschlichen Sachen“ ein Gut, „guter“ Staat, „gerechtes“ Recht sind. Die Folge der Überzeugung ist folgende These: es gibt denjenigen, der „weiß“, wie der „Kern“ ist; und er „weiß“ auch, dass er es „weiß“. Und es gibt auch einen (eine die menschliche Gemeinschaft bildende statistische Einheit) der „nicht weiß“, und „weiß nicht“, dass er „nicht weiß“ (obwohl er davon überzeugt ist, dass er „weiß“). Laut Ksenophons Übermittlung behauptete Sokrates folgendes: derjenige, „der weiß“ „übermittelt Gottes Anweisungen“. Das ist sein Recht und seine Pflicht zugleich. Es ist eine „Mitteilung“ und nicht

eine „Bestimmung“. Die Richtung wird von Göttern bestimmt. Solche Denkweise lag der christlichen Vorstellung von einem Menschen in dem Staat zugrunde. Gemeinschaftliches Leben sollte immer dem *Gut* und der *Gerechtigkeit* unterstellt werden, darin kommt die Idee des „Gemeinwohls“ (*bonum commune*) als Element der katholischen Soziallehre zum Ausdruck. Die Grundlage der Lehre ist, so Thomas von Aquin, der hier an Aristotelische Kategorie „Vernunft“, *phronesis* anknüpft, die Tugend der „Klugheit“, welche bedeutet: es gibt kein „Ich“ ohne „Du“, und es gibt keine „Ich“ und „Du“ ohne „Wir“. Es ist also die sich auf „menschliche Sachen“ beziehende „Klugheit“. Diese Klugheit führt dann zur absoluten Klugheit, und endlich zum Gott. Das ist gerade ein gutes Leben. Solche Denkweise darf nach E. Gilson als „christliche Sokratik“ bezeichnet werden.

An der Schwelle der Neuzeit hat sich solche Denkart herausgebildet, in der der „Stolz“ des Menschen von damals zum Ausdruck kam, was in Machiavellis Werk bekannt gegeben wurde. Der als ein autonomes und souveränes Individuum betrachtete Mensch setzt sich „Ziele“, welche nach der *Definition* schon „heilig“ sind. Also die der Zielverwirklichung dienenden „Mittel“ nur im Aspekt deren „Effektivität“ beurteilt werden müssen. In der Idee Machiavellis wird das sichtbar, was von Pierre Manent heute eine „Wandlung im Status des Gutes“ genannt wird. *Gut*, *gerecht* ist nicht das objektiv gute und gerechte, sondern das, was von einem Individuum, einem Staat, einem Fürsten für solches gehalten wird. Für den „Vater“ der Neuzeit wird Descartes gehalten. Bahnbrechend war sein im Werk *Disput über die Methode* abgefasster Grundsatz: *ego cogito, ergo sum* (Ich denke, also bin ich). Der Grundsatz drückt die These aus, dass es im Ausgangspunkt jeder Sache immer ein konkretes *Ich* sei. Das *Ich* und dessen *Denken* bestimmen den Erkenntnishorizont des menschlichen Wesens. *Ich* ist das „Ganze“; *Ich* ist „Alles“. So kommt ein neuer Gott, *Ich*, zur Welt. Solche Denkweise wurde auf dem Gebiet der politischen Doktrin von Thomas Hobbes angenommen. Ein Mensch ist ein menschliches Individuum; *Ich*, ein „Ganzes“, welches nach Hobbes nur durch „Machtgier“ (*desire of power*) gekennzeichnet sei. Um diese „Gier“ verwirklichen zu können, bringt der Mensch seine ganze Kraft auf, um sich die Welt unterzuordnen. Es liegt daran, dass jedes Individuum von der „Gier“ gekennzeichnet ist; und das heißt, dass ein nicht-*Ich* für das *Ich* lediglich ein Gegenstand von seiner „Gier“ ist, und auch *vice versa*. Ein Mensch ist dem anderen Menschen schon „von Natur aus“ ein *Wolf*. Es ist die wichtigste Bedingung des Überlebens. Also gemeinschaftliches Leben ist „von Natur aus“ *bellum omnium contra omnes*. So entsteht ein Staat, Leviathan, der die „Gier“ jedes Menschen und aller Menschen aussprechend, gleichermaßen den *Status quo* des Gemeinschaftslebens aufrechterhält. Das geschieht mittels des Rechtes. Bei Hobbes, so P. Manent, „wurde das Gut durch das Recht ersetzt“. Diese von John Locke entwickelte Idee ist die Grundlage der liberalen Staatsidee. Der Ausgangspunkt: ein autonomes und souveränes Individuum will leben. Um leben zu können, muss es sich Naturgüter zu Nutze machen, also arbeiten. Infolgedessen geht der Gegenstand der „ersten Ernte“ von Naturgütern (*the first gathering*) in menschlichen Eigentum (*proper*

ty) über. Der Stand der Dinge ist von dem Menschen für einen *Status quo*, das durch den Staat gegebene Gesetz – „Eigentumsrecht“, gehalten. Es ist gerade eine „bürgerliche Gesellschaft“ (*civil society*). Und es ist gerade ein „gutes Leben“. *Gut, gerecht* ist nicht das, was objektiv gut und gerecht ist, sondern das, was bei dem Austausch von Gegenständen des „Eigentumsrechtes“ einen *guten, gerechten* Preis erlangt. Ein Mensch, ein Individuum ist ein „Tier-Arbeiter“, „Tier-Besitzer“. Hier werden alle Stellen, wie es P. Manent behauptet, durch „politische Ökonomie“ eingenommen.

An liberaler Idee des Gemeinschaftslebens hat Jan Jacob Rousseau Kritik geübt. In seinem Werk *Sozialer Vertrag* behauptete er, dass ein Mensch in dem „Austauschgesellschaft“ in Fesseln lebt. Seine Beschränkung beruht darauf, dass er in der „Welt“ der Markt von sich selbst nur das publik macht, was der Gegenstand seines „Eigentumsrechtes“ ist. Ein anderer Mensch interessiert ihn nur hinsichtlich dessen eigenen „Eigentumsrechtes“. In der „Welt“ des Marktes spricht ein Individuum nicht das aus, was seine „Natur“ ist – nämlich das *Gut*. Das gemeinschaftliche Leben, der „soziale Vertrag“, hat also nicht die Interesse eines Individuums, sondern dessen Willen auszudrücken. Der Wille wird im „allgemeinen Willen“ zum Ausdruck kommen. Und das ist ein „gutes Leben“. Die Intuition von Rousseau ist ein Ausgangspunkt für Kantische Philosophie. Immanuel Kant teilt zwar seine Auffassung, dass das Zurückführen des menschlichen Lebens einzig und allein auf die „Welt“ des Marktes unter menschlicher „Würde“ sei. Er schenkt auch viel Beachtung der von Rousseau abgelehnten „sokratisch-christlichen“ Tradition. Kant versucht, die beiden Denkart über die „Welt“ des Liberalismus zusammenzufassen. *Gut, Gerechtigkeit* werden von ihm als ein Gegenstand des „Glaubens“, als Postulate der „Vernunft“ verstanden. In seiner Idee des „dritten Weges“ gibt es einen der Ethik untergeordneten Markt. Das sind die Grundlagen der „alten“ und gegenwärtigen Sozialdemokratie.

Andere für die Neuzeit fundamentale Konzeption des „guten Lebens“ wurde von Karl Marx entwickelt. Der Konzeption liegen einerseits die Johann G. Fichtes Idee des „sozialen Menschen“ und andererseits die Philosophie des *Geistes* von Georg F.W. Hegel zugrunde. Marx behauptete, er bringe Hegel vom Kopf wieder auf die Beine. Es heißt, dass er statt des Geistes die Kategorien aus dem Bereich der politischen Ökonomie gebraucht. Die wichtigste Kategorie ist für ihn ein Wert, ein Mehrwert, welcher als Folge einer Produktionsarbeit entsteht. Der Wert wird in einer Ware hinter dem Preis versteckt. In der Neuzeit wird der Wert, nach Marx, von einem Arbeiter hergestellt; und das ist die Hauptantriebskraft der Zivilisation. Der Wert wird von ihm jedoch nicht nur als eine ökonomische, sondern auch als eine philosophische Kategorie betrachtet. Künftige Schlüsse aus der Vergangenheit ziehend skizziert Marx eine Gesellschaft, in der die Produktion von den der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienenden Mitteln zur „Quelle der wirklichen Entwicklung des Menschen“ wird. Und das ist der Kommunismus. Vom Fichtes „sozialen“ Individuum ausgehend, der Hegelschen „Geistesphänomenologie“ folgend schafft Marx nach dem Vorbild von Platon ein Modell der idealen Staatsform, in dem

ein Mensch sich selbst finden kann. Es ist, so wie es Eric Voegelin bezeichnet, „eine immanente Hypostase des Eschatons“.

Im 19.Jh. erscheinen neue Ideen, welche die vom neueren „Geist“ ausgearbeitete Betrachtung des *Ichs* auf den Kopf stellen. Ihre Schöpfer sind M. Stirner und F. Nietzsche. Das *Ich* als etwas *Einzigartiges* auffassend konfrontiert M. Stirner das *Ich* mit allem, mit der ganzen Kultur und Zivilisation, einschließlich des Liberalismus. Die Welt des *Ichs* wird von ihm auf das „Nichts“ gegründet. F. Nietzsche baut alles auf ein natürliches Individuum auf. Das Individuum der sokratisch-platonisch-christlichen Welt gegenüberstellend, weiß er doch auch alle demokratischen Umwandlungen der Neuzeit zu schätzen. Auf ähnliche Weise wird von ihm die *post*-Zeit betrachtet. Einer der heutzutage bedeutendsten Vertreter der philosophischen Richtung, R. Rorty, meint, dass man sich in den Erwägungen über Menschen, Gesellschaft und Staat vom „gesunden Menschenverstand“ leiten lassen sollte. Es reicht: „Wissen, dass“, also die Gesamtheit von den in Meinungen ausgedrückten Gesinnungen. Dieses „Wissen, dass“ braucht absolut nicht auf das „Wissen über“, d.h. auf „geistiges Erfassen“ dessen, was außerhalb des Bereichs der menschlichen Erkenntnis liegt, reduziert zu werden. Der Begriff „Substanz“ ist heutzutage unnötig. Es gibt keinen einzig richtigen Designat des Begriffs: „menschenwürdiges Leben“. *Der Gott ist gestorben!* Die „Welt“ des *Ichs* ist nur die „Ausgeburt der Zeit und des Zufalls“. Das Selbst, jedes Selbst ist „zufällig“. Jean-Francois Lyotard sagt, jedes *Ich* habe seine eigene „kleine Geschichte“. „Jeder wird an sich selbst verweist“. Es gibt kein mehr oder weniger wertvolles „Sein“. Vielmehr, das „Sein“ ist in sich nicht das Einzige. „Kleine Geschichte“ kann auf verschiedene Weise erzählt werden. In dem Sinne, so Lyotard, wird das „Sein zergliedert“. Es ist eine „gegenwärtige Persönlichkeit“, welche der „traditionellen“ und „modernen Persönlichkeit“ folgt. Diese „Persönlichkeit“ gehört zur „metaphorischen Welt“. So was, wie eine „Metapher“ des „normalen“ Menschen und eine Welt des „perversen“ Menschen gibt es nicht. „Metapher“ ist einfach „Metapher“. Und so sieht die Wirklichkeit der *post*-Zeit aus; die Welt des „Wurzelstocks“ (G. Deleuze, F. Guattari). Die „Welt“ findet ihre beste Widerspiegelung nicht in der Philosophie, sondern in der Literatur, besonders in der Dichtkunst. In dem Sinne ist die Rede, wie es R. Rorty bezeichnet, von einer „zufälligen liberalen Gemeinschaft“. Es ist die Welt eines „Sprachspiels“, einer „Konversation“. Hier kommt die „Konversation des Westens“ zum Ausdruck. Ein einziges Kriterium, das eine akzeptable Metapher von einer nicht annehmbaren Metapher unterscheiden lässt, ist nach Rorty „Grausamkeit“. Darin wird die „Solidarität“ des *post*-neueren *Ichs* ausgedrückt. So wird die Sammlung von „*Ich*-Welten“, von „Wurzelstöcken“ zu einer „Wurzelstockwelt“. Und das Nachdenken über die Welt ist zwangsläufig auch eine „Wurzelstockwelt“. Sie ist in der *post*-Zeit die Grundlage für die Gründung von *Polis* – die *imagine*-Welt. Und das bedeutet, dass man heutzutage eine Vorstellung von einem „guten Leben“ in der Sprache, die es eigentlich nicht gibt, erschaffen sollte.

Wojciech Kaute

Searching „a good life”
Philosophical bases of the main orientations
of a political thinking

S u m m a r y

A human being gets organized in a nation, as Aristotle says, for “a good life”. However, according to him, one has to differentiate between “a good citizen” and “good man”. The history of philosophy has created various *polis* conceptions as a result of the fact that a human being, in its cognition, cannot situate itself in a position of the one who knows an “objective” good, “truth”. Each cognition is just a “vision” and interpretation of the world. Thus, one has to assume that a reflection on culture equals a reconstruction of these “visions”. This is a *history of ideas*. Such a reconstruction is also an interpretation. The situation gets complicated in the post-world. Traditional languages lose their significance in a global world of mass culture. And that means that the status of the *history of ideas*, this interpretation of interpretations, gets too unclear these days.

Each vision of a collective life is based on a given philosophy. It was Socrates who introduced culture to metaphysics, the level of thinking Aristotle calls “the highest knowledge”. At the same time, this “archetypal image” of Europe, as L. Kołakowski claims, has given the foundations for a given vision of a nation. The basis of this vision is the assumption that there exist the “nature” of what comprises “human issues”, the nature of “the good”, a “good nation” and “just” law. In consequence, there is a thesis that there is someone who “knows” what this “nature” is like, and at the same time, “knows” that he/she “knows” that. And there is someone, an average individual, constituting human collectiveness, who “does not know” and “knows” that he/she “does not know” (although he/she is convinced that he/she “knows”). As a consequence, according to Socrates, as Xenofont claims, the one who “knows” “announces God’s instructions”. It is his/her law and obligation. However, it is “announcing”, not “putting forward”. A direction is “defined” by gods. This way of understanding has given rise to a Christian vision of man in a nation. A collective

life should always be subordinate to the *Good* and *Justice*. And this reflects the idea of “a common good” (*bonum commune*) which constitutes a Catholic social school. As Thomas of Aquinas states and refers here to the category of “reason” and Aristotle’s *phronesis*, it is based on the virtue of “prudence” referring to “human issues”. This, on the other hand, leads to “prudence” which, in accordance with St Thomas of Aquinas, leads to God in an “absolute meaning”, and constitutes “a good life”. According to E. Gilson, this way of thinking can be called “a Christian Socratism”.

The turn of modernity has shaped the way of thinking reflecting the “pride” of an individual at that time. It was revealed in Machiavelli’s work. Man, understood as an autonomous and independent individual, determines “goals” which, by *definition*, are “sacred”. That is why the “means” serving their fulfillment can be evaluated only in terms of their “efficiency”. Machiavelli’s thought reveals what contemporarily Pierre Manent defines as “a change in the status of the good”. *Good, just* is not what is objective, but what an individual, a nation and a prince treats so. Descartes is treated as the “father” of modernity. His novelty is expressed in his formula: *ego cogito, ergo sum* (*I think therefore I am*). This statement includes a thesis that a starting point for everything is always a given individual, *I*. This *I*, its *thinking*, defines a cognitive horizon of a human being. *I* is “a whole”; *I* is “everything”. And this is the way a new God is born; *I*. This way of thinking is taken on on the level of a political doctrine by Thomas Hobbes. Man is a human individual; *I*, whole, which is characterized by a “desire of power”. The thing is that this “desire” is typical of each individual, which means that non-*I* is for *I* just the subject of its desire and vice versa. An individual is a *wolf* to an individual “by nature”. This is a fundamental condition for living. Thus a collective life is *bellum omnium contra omnes* “by nature”. This is the way the nation develops, the Leviathan which, highlighting “desire” of each individual and for all at the same time, maintains *the status quo* of a collective life. It is done by means of a *law*. With Hobbes’ presentation, as P. Manent claims, “the place of the good was taken by law”. This idea constitutes the basis for a liberal conception of a nation created by John Locke. An autonomous and independent individual wants to live. This is a starting point. In order to live, an individual has to use the good of nature. He/she does it through his/her work. As a result, what is the subject of its “first gathering” of the nature goods is becoming its property. This state of affairs is considered to be a status quo established by a nation, law and “law of property”. This is a “civil society” and a “good life”. *Good* and *just* is not what is so objective, but what is evaluated well and fair in the exchange of the objects of the “law of property”. Man, an individual is an “animal-worker”; an “animal-owner”. Here, all places, as p. Manent comments, are taken by “a political economy”.

A liberal conception of a collective life was criticised by Jean Jacques Rousseau. In his opinion, an individual in the society of “exchange” lives as it is defined in his *The Social Contract*, “in fetters”. His/her captivity consists in revealing only what is the subject of the law of property in the “world”. And at

the same time another individual is interested in this individual because he/she is interested in the subject of the “law of property”. An individual in the world of market does not articulate what constitutes his/her “nature” of the *good*. It leads to the necessity of organizing such a collective life, a “civil contract” in which it is an individual’s “business” not “will” that will be expressed. A “common will” will articulate it. This is a “good life”. Rousseau’s intuition is a starting point for Immanuel Kant’s thought sharing a view that boiling down an individual’s life to the “world” of market is below his/her “dignity”. At the same time, he pays attention to a Socratic-Christian tradition, beyond the “world” of liberalism rejected by Rousseau and makes an attempt at synthesizing both thinking formations. From his perspective, it is possible to talk about the *Good* and *Justice*, though understood as the subject of “faith” and postulate of “reason”. His conception of the third path is the market subordinate to ethics constituting the basis of an old and contemporary socio-democracy.

Another conception of “a good life” fundamental in modern times was created by Karl Marks. The basis for this conception is, on the one hand, an idea of “social man” by Johann G. Fichte and philosophy of *spirit* by Georg F.W. Hegel on the other. Marks moves Hegel “from his head to his legs, which means that he replaces *spirit* with the categories from political economy. According to Marks, the category of value, the surplus value is the most important category. As Marks claims, a worker creates it in modern times, and this is the main driving force of civilization. However, according to Marks, a thought does not exclusively mean the category from political economy, but more to it. This is a category from philosophy. Marks, deducing future from the past, outlines a perspective of society in which the production of means serving a satisfaction of one’s needs will become the “source of a truly human development”. This is communism. Marks, starting from Fichte’s individual, and following Hegel’s “ghost phenomenology” as well as Plato, creates a model of an ideal system in which Man finds Him/Herself. It is, according to Eric Voegelin, a “constant hypostasis of the eschaton”.

The 19th century introduces the ideas which reverse a way of understanding *I* worked out by a modern “spirit”. This is M. Stirner’s and F. Nietzsche’s thought. M. Stirner, treating *I* as the *Only one*, contrasts *I* with all the culture and civilization, including liberalism. The world of this *I* is based “on Nothingness”. F. Nietzsche also builds everything on a natural individual. Juxtaposing it with the Socratic-Platonic-Christian world, he appreciates the advantages of democratic changes of the modern era. This is how the reflection of the *post-time* follows. According to R. Rorty, one of the most outstanding contemporary representatives of this way of thinking, there is no need to go deeper than “common sense” when considering man, society and nation. It is enough to “know that”, and “the entirety of justified beliefs expressed in opinions”. There is no reasons why this “knowing that” should be reduced to “knowing about”, understood as “possessing something in mind” which goes beyond a surface of human cognition. Today the notion of “substance” is useless. One designation of the notion: “a life worth of man”, “*God is dead!*”, The “world” of *I* is

a “product of time and accident” does not exist. Self, each self is “accidental” by nature. As Jean-François Lyotard says, each *I* has its own “little story”, each becomes sent back to him/herself, and there is no “Selfit” without a bigger or smaller value. What is more, “Selfit” as such is not one. “A little story” can be told in different ways. In this sense, as Lyotard claims, one can speak of “Selfit decomposition”. This is a “contemporary personality” following “a traditional personality” and a “modern personality”. This personality is the world of a “metaphor”. A “metaphor” of someone “normal” and the world of a “pervert” does not exist. A “metaphor” is a “metaphor”. And this is the way the *I* reality of the *post*-era is presented, the world of “root” (G. Deleuze, F. Guattari). The very “world” is best expressed not by philosophy but literature, especially by poetry. In this context, as R. Rorty emphasizes, one can speak of the “accidentality of a liberal society”. This is the world of “language game”, and “conversation”. This is how the “conversation of the West” is expressed. The only criterion allowing for differentiating a metaphor to be accepted from the one to be rejected is, as Rorty has it, “cruelty”. This is how “solidarity” of the *post*-modern *I* is expressed, and how a collection of *I* “worlds” “roots”, and finally gives the world of “a root”. Thinking about it is also the world of “a root”. This is the basis for the organization of *polis* – the “world” of *imagine* in the *post* time, which means that there is a need to create the vision of “a good life” in the language which actually does not exist.

Redaktor
Małgorzata Pogłódek

Projektant okładki
Paulina Tomaszewska-Ciepły

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Korektor
Magdalena Białek

Skład i łamanie
Edward Wilk

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2025-0

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie II. Ark. druk. 16,5. Ark. wyd. 19,0.
Papier offset. kl. III, 90 g Cena 24 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



W poszukiwaniu



dobrego życia

Cena 24 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2025-0